Roberto Torretti

LECCIONES SOBRE EL EMPIRISMO INGLES

Primera lección

1. Este curso se ha anunciado bajo el título "El problema del conocimiento en el empirismo inglés"[1]. Quiere servir de introducción al estudio del problema del conocimiento, esto es, de las condiciones y límites del conocimiento humano. Pero también nos iniciará en un importante capítulo de la historia de la filosofía moderna. Al estudiar el problema del conocimiento nos iremos familiarizando con los métodos propios del planteamiento y solución de los problemas llamados filosóficos. Concebimos a éstos, esencialmente, como problemas acerca de fundamentos —fundamentos del ser, del saber, del valer, del actuar, etc.—; su carácter de tales da lugar a que su investigación y su mismo planteamiento exhiban, como veremos, modalidades muy diferentes de las observables en el planteamiento y solución de los problemas ordinarios de la vida, parciales, incidentales, como diagnosticar una enfermedad, concertar un negocio, clasificar un insecto, arreglar un artefacto eléctrico, resolver una ecuación de 2º grado. Por otra parte, este capítulo de la historia de la filosofía, como cualquier otro, nos instruirá de paso sobre la naturaleza de la vida espiritual, que es siempre vida individual, pero, por lo mismo, vida en comunidad, desplegándose en realizaciones originales arraigadas en una tradición que enriquecen.

2. Es fácil observar que la reflexión acerca de los límites y las condiciones de una actividad vital no se inicia gratuitamente, sino a raíz de algún fracaso de la misma. Así también, la reflexión acerca de las condiciones y los límites del conocimiento humano. La familiar experiencia de los llamados errores de los sentidos nos ha llamado a todos a distinguir lo que las cosas son de lo que de ellas sabemos, distingo que sugiere inevitablemente la pregunta ¿dentro de qué límites y bajo qué condiciones podemos saber lo que son? Pero la investigación resuelta del problema que plantea esta pregunta se inicia a raíz de una frustración de mayor envergadura: las dudas generalizadas acerca de nuestra capacidad de conocer y el afán de precisar sus condiciones y límites arrancan de una experiencia traumática por la que pasa todo incipiente filósofo no bien hay una tradición filosófica constituida: la experiencia de la variedad

de las doctrinas filosóficas y la discrepancia inconciliable entre las mismas. Esta es una experiencia a la que no puede escapar nadie que procure incorporarse a la tradición de la filosofía; el pensamiento de varios de los más importantes filósofos de la edad moderna —Descarte , Locke, Kant, Hegel— acusa claramente su arraigo en esta experiencia; pero la misma divergencia en la manera como éstos y otros pensadores la han asimilado y superado no contribuye precisamente a mitigar su impacto sobre los que venimos más tarde.

3. "Empirismo" es el nombre genérico con que se designa toda una variedad de planteamientos y soluciones del problema del conocimiento. En el período que estudiaremos, el empirismo surge como opuesto al innatismo, esto es, a la doctrina según la cual el hombre posee cierto conocimientos innatos, cuya certeza está garantizada por la estabilidad de su naturaleza y la infalibilidad de su creador, conocimientos que, por esto, escapan a la relatividad, la fragilidad de los datos de los sentidos. El empirismo de un Locke, por ejemplo, consiste esencialmente en la tesis de que todo conocimiento se adquiere en el curso mismo de la vida. Los continuadores de Locke, al radicalizar su posición inicial, fuerzan a concluir que el conocimiento así adquirido es relativo a las circunstancias de su adquisición. Frente a este empirismo que a muchos e les antoja escéptico, se define el pensamiento apriorista, que niega con Locke la existencia de conocimientos innatos, pero procura demostrar cómo, en el curso de la vida, con ocasión de nuestras diversas experiencias, no podemos menos que adquirir conocimientos que valen para cualquier circunstancia, y no sólo para aquellas en que se los adquirió. Esta doctrina es compartida a su vez por los "empiristas" de nuestro siglo, que le introducen eso sí una importante salve lad, en oposición al apriorismo: esos conocimientos válidos independientemente de las circunstancias se refieren, según ellos, no a las cosas mismas que se trata de conocer, sino al lenguaje en que expresamos nuestro conocimiento d las cosas. A este planteamiento puede todavía oponerse una reflexión que cuestione esta presunta indiferencia de las cosas que acabarán por conocerse, respecto del lenguaje en que se vertirá ese conocimiento; i no se admite esa indeferencia, el conocimiento del lenguaje instru e necesariamente sobre las cosas cuyo conocimiento puede expresarse en él, ya sea porque se postula que el lenguaje está milagrosamente adaptado a las cosas, ya sea porque se reconoce que lo que las cosas (lo que a í *llamamos)* son no es independiente del lenguaje en que hablamos de ellas.

4. Para los efectos de este curso entendemos por "empirismo inglés" las filosofías de John Locke, George Berkeley y David Hume. Así entendido el término corresponde a la primera fase del empirismo en nuestro esquema evolutivo anterior. Naturalmente, también la fase más reciente tiene representantes ingleses. Y Locke, Berkeley y Hume no son los únicos, aunque sí los más originales representantes de la primera fase. Habría razones para defender la iniciación de nuestra serie con Francis Bacon. Su pensamiento comparte dos de las características generales que atribuiremos al "empirismo inglés"; no así, en cambio, las otras dos, que son las que propiamente lo definen como algo más que una mera actitud intelectual, como una manera específica de hacer filosofía. Es indudable, sí, que los empiristas ingleses (en nuestro sentido del término) han recibido mucha inspiración de Bacon; pero, quizás no tanta instrucción; ésta procede más bien de Descartes, en el caso de Locke; en el de Berkeley y de Hume, del propio Locke.

5. Locke, Berkeley y Hume son personas de acusada individualidad, como todo pensador de rango. No obstante, su pensamiento exhibe ciertos rasgos comunes que justifican el que se los reúna en un grupo. Los dos rasgos que señalaremos en primer término definen, como decíamos, una actitud, que suele considerarse característica de los pueblos anglosajones. No es seguro sí que esta actitud de los pueblos sea fuente o sea fruto de la análoga actitud de sus filósofos. En todo caso, no toda la filosofía de habla inglesa se caracteriza por esta actitud. Bautizamos estos rasgos con dos términos que riman: facticismo y practicismo. El empirismo inglés es facticista: desconfía profundamente de la especulación, esto es, de la meditación que, apoyada en el solo poder de los conceptos, se ocupa de temas acerca de los cuales los sentidos nos proporcionan una información escasa o nula; la actitud intelectual así definida se traduce en una preferencia por la comprobación de hechos, antes que por el establecimiento de principios. El empirismo inglés es practicista: ya Bacon destacaba que "scientia et potentia humana in idem coincidunt" *(Novum organum,* I, 3) y declaraba que la meta de la ciencia era "ut dotetur vita humana novis inventiis et copiis" (I, 81), Locke, confrontado con las fuertes limitaciones que reconoce a nuestra facultad de conocer, se esmera en mostrar que basta para las necesidades de la vida[2]. Hume, por último, en el prólogo de su *Tratado de la naturaleza humana,* luego de señalar algunas dificultades con que tropezará la constitución de la ciencia del hombre allí preconizada, se complace en proclamar que esta ciencia, con todas sus incertidumbres —en ningún

caso mayores que las de otras, pues todas, al fin y al cabo, se basan en ella– "will be much superior in utility to any other human comprehension (THN, XXII). ¶ Pero si queremos caracterizar no ya la actitud de los empiristas, sino la modalidad específica de su filosofar mismo, tenemos que destacar otro rasgo, que los separa definitivamente de Bacon, y los sitúa en la sucesión de Descartes: los tres empiristas son subjetivistas. El sentido preciso de este adjetivo sólo podrá apreciarse en el estudio mismo del pensamiento de estos autores. Provisionalmente, podemos explicarlo diciendo que para ellos nuestro conocimiento sólo tiene acceso directo a nuestros propios estados de conciencia[3]. En virtud de una curiosa dialéctica, este supuesto conduce a Hume a la negación del sujeto mismo: abierto sólo al flujo de los estados de conciencia cambiantes, mi conocimiento no tiene base alguna para afirmar la identidad de la conciencia misma cuyos estados son.

El subjetivismo, así entendido, condiciona un cuarto rasgo común a los empiristas ingleses: su método de investigación consiste —o aspira a consistir— en una simple reflexión comparativa y analítica sobre nuestros estados de conciencia. Veremos cómo este método, apropiado para el e tudio de cuestiones particulares, resulta enteramente insuficiente cuando se trata de investigar fundamentos.

6. Ilustramos esto por ahora con dos ejemplos: Cuando Locke investiga el origen de nuestra noción de unidad lo determina así: "Whatever we can consider as one thing, whether a real being or idea, suggests to the understanding the idea of unity" (E., 163); comparamos una serie de contenidos de conciencia y encontramos que cada cual se ofrece como uno; ¿qué explicación más obvia del origen de nuestra noción de unidad? Se ve cómo este método ni siquiera permite plantear adecuadamente los problemas de fundamentos —en este caso, la pregunta por el origen de la posibilidad misma de que esos contenidos se reconozcan todos ellos como unitarios, a pesar de sus diferencias mutuas y su interna multiplicidad. Hume, en cambio, cuando se pregunta por el origen de la idea del yo, de la idea de una identidad personal, no invoca la circunstancia de que los diversos estados de conciencia se presentan todos como *míos;* esto sería dar por supuesto lo que se pide —"begging the question". Más crítico, Hume compara los estados de conciencia, atiende a su diversidad irreductible y concluye que no ofrecen base alguna para la noción de un yo, una personalidad idéntica cuyos estados serían. Este resultado conduce inmediatamente a este otro: "The identity which we

ascribe to the mind of man is only a fictitious one" —"La identidad que atribuimos a la mente humana es puramente ficticia" (THN, 259), y reposa en una convención lingüística.

Segunda lección

Nos proponemos estudiar la filosofía del conocimiento de Locke, Berkeley y Hume. Nuestro estudio dejará en claro de qué manera y en qué sentido el pensamiento de Berkeley y de Hume presupone el de Locke. Afirmamos por otra parte que el antecedente intelectual más decisivo de este último es el pensamiento de Descartes (Locke sería, a su manera, un cartesiano, tanto como Malebranche, y tal vez en grado mayor que Spinoza o que Leibniz). No podemos justificar nuestra afirmación negativamente, esto es, probando que no hay otro antecedente más decisivo; pero podemos y debemos esbozar una justificación positiva, exponiendo aquellos planteamientos básicos de Descartes cuyo conocimiento es indispensable para entender el punto de partida de la reflexión de Locke. Hablaremos aquí de esos planteamientos tal como se exponen en la 1ª y 2ª Meditación de Descartes y al comienzo de la 3ª. Luego nos referiremos a las motivaciones probables del pensamiento de Descartes y el de Locke y a la situación intelectual en que se desarrolla su pensamiento: ello nos ayudará a entender sus puntos de contacto y sus divergencias. Dejaremos en cambio el tratamiento de ciertas concepciones de Descartes que han influido específicamente sobre ciertas concepciones de Locke para el momento en que hablemos de estas últimas.

A. En el primer párrafo de la primera meditación, indica Descartes que emprendió la peregrinación espiritual descrita en la obra en el convencimiento de que era indispensable para "establecer algo seguro y perdurable en las ciencias". La meditación cartesiana se presenta pues como una investigación del fundamento del saber humano. El corriente desconocimiento de los caracteres diferenciales de una investigación de fundamentos ha dado lugar a la creencia de que la meditación cartesiana, por referirse al fundamento de las ciencias, no envolvía un compromiso vital del pensador. Se concibe al fundamento de las ciencias, de esos sistemas de proposiciones y reglas metódicas en que parecían consistir las ciencias, como otra ciencia más, esto es, como otro sistema de proposiciones y reglas metódicas más fundamentales que las otras. No se repara en que el fundamento tiene que diferir de lo fundado también en el modo de ser, que si un sistema de proposiciones científicas es

algo que no se basta a sí mismo y reclama un fundamento, el fundamento no puede consistir simplemente en otro sistema de proposiciones científicas. En la obra de Descartes el fundamento buscado se descubre no como una proposición, sino como una realidad, a la que sólo se tiene acceso en virtud de una peculiar disposición o actividad del meditante, que al adoptarla experimenta una modificación profunda de su vida[4].

B. La marcha de la meditación cartesiana es conocida:

1. Para depurar el saber de fuentes de error, debo descartar provisionalmente todos los conocimientos que merezcan alguna duda.

2. Según las representaciones ordinarias, los sentidos son la fuente de todos nuestros conocimientos. Si merecen dudas, sabré, sin una inve tigación de detalle, que las merecen también todos los conocimientos basados en ellos.

3. Ahora bien, los sentidos han solido engañarme; sus datos no representan rasgos intrínsecos que permitan determinar su veracidad; por último, el simple examen de una experiencia sensorial compleja no permite decidir si el que la vive sueña o está despierto.

4. ¿Qué significa estar soñando, desde el punto de vista del conocimiento? Significa que, aunque sé muy bien lo que veo, siento, etc., e to que veo, siento, etc. no tiene ninguna realidad independiente de mis representaciones. Una ciencia que describa mis sueños difícilmente merece ese nombre, pues sería una ciencia de puras fantasías.

5. Sin embargo, hay ciertas relaciones necesarias entre los entes, que valen independientemente de que sean reales o soñados. 2 fantasmas más 2 fantasmas son 4 fantasmas. Una ciencia de estas relaciones tendría validez y tendría interés aunque se basara en materiales oníricos, pues sus comprobaciones se extenderían también a la realidad.

6. Descartes entiende que las ciencias de este tipo, indiferentes a la existencia real de sus objetos, tienen este carácter porque se refieren a los elementos componentes de todo ser, también de ese ser prestado y como de segundo orden que tienen los sueños. Estas ciencias conservarían su validez aunque no pudiéramos distinguir entre el sueño y la vigilia.

7. Sin embargo, aun estas ciencias pueden ponerse en duda, si, apoyándonos en la idea tradicional de que somos criaturas de un ser superior, suponemos que este ser superior es un demonio perverso y mendaz, que nos ha hecho de tal suerte que nos equivoquemos siempre. [El estudiante de filosofía debe advertir en lo hiperbólico y casi arbitrario de esta hipótesis la manifestación de esa soberana libertad del espíritu sin la cual, para Descartes, no hay investigación y tal vez ni siquiera hay problema del fundamento].

8. La hipótesis del genio maligno representa el extremo más radical que puede alcanzar la duda acerca de nuestra capacidad de conocer. En esta radicalización de la duda encuentra Descartes una vía segura de acceso a la certeza: si dudo, si necesariamente me equivoco, una cosa es cierta, sobre una verdad no puedo equivocarme: *existo.*

9. Esta verdad inconcusa no es tan simple ni trivial como parece: reconocer en la duda la certeza de mi existencia implica, de paso, descubrir la duda como una actividad que envuelve necesariamente un saber: el saber de su propia existencia como actividad. Pronto comprobamos que hay varias actividades de este tipo. Designaremos estas actividades, en tanto precisamente que tienen este carácter, como actividades "espirituales". La actividad espiritual envuelve, necesariamente, un saber de sí; pero este saber que la actividad existe implica, por cierto, saber (al menos confusamente) en qué consiste; de otro modo, no podría saberse que existe precisamente esa actividad. Si dudo, pues, no sólo sé que existo; sé también cómo existo: como dubitante, esto es, sé, más o menos, en qué consiste dudar; sé, por ejemplo, que dudar es siempre dudar de algo; pero esto no lo sé así en abstracto, sin más; lo sé en abstracto porque al dudar y, por lo mismo, saber que estoy dudando, sé necesariamente cuál es el objeto de mi duda; este saber es de la esencia del dudar, ¿cómo podría dudar de algo sin saber de qué es que dudo?

[En nuestras explicaciones nos referimos a las actividades espirituales como actividades que saben de sí mismas; este modo de hablar es paradojal; ¿por qué no decir "actividades de agentes que saben de sí mismos"? No hay inconveniente, siempre que se eviten ciertos malentendidos. Debe quedar en claro que, si bien el saber acerca de la actividad espiritual sabe de ella como actividad de un agente, este agente se define en ese saber, única y exclusivamente, como el agente de esta actividad; dudar es saber que uno duda —pero este "uno", el "yo", el "sujeto" dubitante, no es más que uno de los momentos en que se articula el dudar

en ese saber que le es consustancial. Es difícil reconocer esto, por cuanto la actividad espiritual efectiva es un proceso complejo de múltiples modalidades —dudar es sólo una de ellas—; aquello que en el saber acerca de la actividad espiritual se determina como el "yo" o el "sujeto" se presenta como el mismo en toda la variedad de las modalidades; se entiende, pues, que, dado que rebasa a cada una de éstas, en efecto, e independiente de todas —no un mero momento de la actividad espiritual sino una realidad subsistente por sí misma y que inclusive sirve de sostén a dicha actividad. No se repara en que esta identidad del yo —que, por lo demás, lo define exhaustivamente— implica únicamente que el yo es la unidad de la actividad espiritual misma, aquello en virtud de lo cual cabe hablar de ella como una (o, mejor dicho, aquello de que se habla *en tanto que* de ella cabe hablar como una); no se advierte que el saber de la actividad espiritual como actividad espiritual de un agente equivale a saber de sus modalidades como meros aspectos de la misma, de modo que, al tratar estos aspectos como separables los unos de los otros y cada uno del yo —que no es sino otro nombre para la unidad viviente de todos ellos— se los trata como abstracciones, lo que puede ser un artificio metódico útil, siempre que se recuerde que al adoptarlo aquello de que hablamos nos escapa irremisiblemente en su efectividad concreta].

10. Lo dicho respecto de la duda se aplica también a otras formas de actividad espiritual, esto es, de actividad que involucre un saber de sí: este saber no es sólo un saber de la existencia de la actividad; al saber de la existencia de *esa* actividad, se sabe necesariamente cuál es su modalidad específica, con qué otras actividades se imbrica en el tejido de lo que llamamos la vida espiritual de *una misma* persona [la mismidad de la persona, veíamos, estriba en la unidad del tejido]; por último, cuál es el objeto o tema a que se refiere. El indubitable saber de sí de la actividad espiritual ofrece la posibilidad de constituir —sistematizándolo— una ciencia rica y vasta.

11. El saber de sí de la actividad espiritual se nos reveló, en una primera investigación, como el único saber incuestionable. Si una investigación más detenida nos revela que otros saberes participan de este carácter, es claro que esta nueva investigación tendrá que apoyarse en la consideración del saber de sí. Así lo entiende Descartes. Al comienzo de la 3ª meditación observa que el saber de sí es indubitable, porque satisface ciertos requisitos de evidencia. Sobre esa base concluye que será indubitable también todo saber que satisfaga esos mismos requisitos. Lo satisface

nuestro saber acerca de conexiones esenciales, al menos en el acto de aprehenderlas con claridad y distinción. Al dejar esto sentado se da un primer paso hacia la rehabilitación de esas ciencias indiferentes a la existencia de su objeto, cuya validez había quedado en suspenso con la hipótesis del genio maligno.

12. La actividad espiritual cuya identidad soy sabe indubitablemente de su propia existencia. ¿Sabe de alguna otra? Si efectivamente supiera, este saber dependería de o se encontraría incluido en algunos de los aspectos del saber de sí. Vemos corroborada así la importancia de la explicitación metódica del saber de sí para la fundamentación de todo otro saber. Descartes no lleva esa explicitación muy lejos; pero en la 3ª meditación hay un estudio somero, pero decisivo de las modalidades de la actividad espiritual que prepara el terreno para establecer que hay un ente fuera de mí, cuya existencia conozco con tanta certidumbre como la mía propia.

13. Lo que nosotros hemos llamado "actividad espiritual", Descartes lo llama *cogitare, penser*. El acto espiritual —el acto que sabe de sí— se llama *cogitatio*. Descartes distingue dos variedades principales de *cogitatio*. Algunas de estas *cogitationes,* dice, son "como imágenes de las cosas", en virtud de las cuales "aprehendo alguna cosa como tema *(subjectum)* de mi *cogitatio*". Estas *cogitationes* se llaman ideas. Otras, en cambio, involucran además otras "formas": Por ejemplo, "cuando quiero, cuando temo, cuando afirmo, cuando niego, aprehendo siempre alguna cosa como tema de mi pensamiento, pero abarco con el pensamiento algo más que la sola similitud de esta cosa" (A. T., VII, 37). Estas *cogitationes* pueden ser voliciones o afectos, o bien juicios. Las ideas se presentan, pues, como una variedad de actos espirituales; estos actos, como todos los actos espirituales, se refieren a algún objeto o tema (Descartes, con terminología medieval, dice *subjectum*). La referencia a un objeto determinado se opera en virtud de un elemento o aspecto del acto que Descartes llama aquí la *similitudo* del objeto (el propio Descartes se esmera luego en probar que estas *similitudines* no tienen porqué ser realmente similares a los objetos a que se refieren la *cogitatio*). Veo al Sr. Pérez. Mi visión es un acto espiritual (con verlo, sé que lo veo) que aprehende al Sr. Pérez como su tema; ¿en virtud de qué veo, sé que veo precisamente al Sr. Pérez y no a otra persona? En virtud de que tengo conciencia de unas manchas de color que me hacen presente al Sr. Pérez, y no a otra persona. Debemos distinguir entre el acto o idea y sus elementos: el yo, o unidad

del acto con otros actos en el tejido de una vida personal; el *subjectum* u objeto a que la idea se refiere; la *similitudo* o contenido ideado —en nuestro ejemplo, las manchas de color—, en cuya virtud la idea se refiere a su objeto. Si *idea* es el nombre del acto, la idea no es lo mismo que la *similitudo*. El texto de Descartes, que dice que algunas de las *cogitationes* son "como imágenes de las cosas" y merecen el nombre de ideas, induce a identificar idea y *similitudo*. Ello no tendría importancia si no pa a-ra de ser una identificación verbal que mantuviera claro el distingo entre el acto espiritual y el contenido que el acto se representa (tal, veremos, es el caso de Locke). Pero puede tener consecuencias gravísimas si se pierde de vista este distingo (como le pasa a Hume)[5].

14. Si sé de la existencia de otro ente fuera de mí mismo, este saber tiene que fundarse en la idea que tenga de ese ente, en una idea mía que tenga a ese ente como objeto. ¿En qué elemento de la idea hay que buscar el fundamento de este hipotético saber? En el elemento diferencial que da a la idea su referencia a un determinado objeto. Estudiando nuestras ideas con este enfoque, Descartes concluye que una de ellas, la idea de Dios, nos hace saber con certeza que su objeto existe. Este saber puede fundarse o bien mediatamente —como en la tercera meditación— en una explicación causal del hecho de que poseamos tal idea, o bien inmediatamente —como en la quinta—, en una consideración del contenido de la misma. La existencia de Dios, es decir, un ser omnipotente, y por lo mi - mo veraz, garantiza la estabilidad de las conexiones esenciales, cuya verdad en el acto de captarlas nos certificaba su misma evidencia. La veracidad de Dios me asegura, además, según Descartes, que existen efectivamente fuera de mí las cosas que llamo materiales, cuya esencia consistente en la extensión aprehendo clara y distintamente.

15. Existe la actividad espiritual, existe Dios, existen las cosas materiales. Descartes concibe estas tres formas de existencia valiéndose de una versión modificada de un esquema conceptual heredado de Aristótele . Aristóteles se preguntaba τί τὸ ὄν; ¿qué es lo existente?; aclaraba τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς: esta expresión "lo existente" se emplea en muchos sentidos diversos, y respondía que lo existente en sentido primordial es la οὐσία, o, como se traduce tradicionalmente, la sustancia. De todo lo demás se dice que existe en cuanto constituye una cantidad o una calidad o una afección, etc., de lo que existe en este sentido primordial (Metaph, Z, I, 1028 a 10-20). οὐσία, sustancia, en sentido estricto, es un τόδε τι, un "esto", un individuo concreto, como este hombre o este caballo. La sus-

tancia puede definirse esquemáticamente (τύπῳ-Metaph. Z, 3, 1029 a 9) como aquello que no se predica de nada y de lo cual todo lo demás se predica (cf. Categ. 5, 2ª 11). Esta definición no resuelve el problema de qué es lo que es la sustancia, τί ποτ' ἐστίν ἡ οὐσία, qué es lo que constituye en su misma concreción al individuo existente. Pero nos da, en cambio, una receta de fácil aplicación para resolver problemas ontológicos: todo lo que existe, o bien es una sustancia, o bien un predicado de una sustancia. Tal es el esquema de que se vale Descartes: existe la actividad espiritual; una actividad no puede ser una sustancia; luego, tiene que existir una sustancia de la cual la actividad espiritual sea un predicado. La actividad espiritual sabe de sí, pero este saber no involucra un saber de la existencia independiente de cuerpo alguno; luego, la sustancia de la que se predica la actividad espiritual no es una sustancia corpórea. La palabra "yo" designa la unidad de la actividad espiritual, idéntica en todas sus variedades; en la sustancia se unifican los predicados, su identidad contrasta con la variedad de éstos; luego, la palabra "yo" designa la sustancia incorpórea de la que se predica la actividad espiritual en todas sus variedades; es correcto afirmar que yo soy una sustancia incorpórea. También Dios es una sustancia y lo son, a su vez, las cosas materiales, o por lo menos, el conjunto de las mismas (este punto no parece claramente resuelto en Descartes). El problema de la interacción entre sustancia incorpórea y sustancia corpórea, dada la radical diversidad de estas dos modalidades de existencia sustancial, parece definitivamente insoluble. Los grandes filósofos continentales del siglo XVII —Spinoza, Malebranche, Leibniz— recurren, para resolverlo, a modificaciones más o menos profundas de la ciencia metafísica que Descartes creía haber consolidado para siempre. [Descartes ha descubierto la naturaleza de la actividad espiritual que sabe de sí, pero parece no haber apreciado cabalmente el alcance revolucionario de su descubrimiento. Sustancia y accidente, como realidad y ficción, son categorías que definen elementos o aspectos de ese vasto mundo que la vida espiritual aprehende en su saber de sí; con ello no está dicho que estas categorías se presten, ni siquiera en un sentido analógico, para determinar el ser de la vida espiritual misma. Veíamos que la actividad espiritual, en cuanto sabe de sí, sabe de sus objetos; para este saber los objetos se determinan como sustancias o como accidentes, como reales o como ficticios, como causas, como efectos, etc.; el fundamento de estas determinaciones diferenciales podría establecerse estudiando las características de los diversos actos espirituales, cuyos objetos se determinan así. Pero parece de antemano in-

verosímil que estas mismas determinaciones se puedan aplicar a la unidad idéntica de la actividad espiritual llamada "yo" o, menos aún, a la totalidad viviente de la actividad misma].

16. La interpretación del saber de sí de la actividad espiritual con arreglo al esquema sustancia —accidente constituye el primer paso decisivo por la vía del subjetivismo característico de la filosofía moderna. [Naturalmente, no pensamos atribuir esta postura vital del pensamiento europeo moderno a un simple error en el uso de categorías, a una falta de refinamiento conceptual; es más bien a una actitud básica ya adoptada por los grandes pensadores de este tiempo que cabe atribuir su insistencia en una interpretación que no habría sido tan difícil rectificar]. El saber de sí de la actividad espiritual es un saber acerca de la sustancia espiritual de la que esa actividad es un predicado. Todo lo demás a que ese saber se refiere —modalidades y objetos de la actividad— es, en cuanto tema de ese saber, una modificación, o accidente de esa sustancia. La sustancia espiritual, pues, se revela como el sujeto de todos los predicados que descubre el saber de sí. Todo saber acerca de otros sujetos con otros predicados (Dios, las cosas materiales) se presenta de partida como válido sólo en cuanto se le puede señalar una base en el saber de sí. Descartes cree haber descubierto una base sólida para un saber que trascienda la órbita del puro saber de sí [entendido, vimos, como un saber acerca de la sustancia espiritual —sujeto— y sus propias modificaciones o estados]. Esta base, claro, se descubre examinando el saber de sí, el cual, según se establece, involucra un saber de Dios. Una filosofía que controvierta la validez de este descubrimiento de Descartes sin revisar su planteamiento inicial, tendría que sustituir ese descubrimiento por otro que haga sus veces, o concebir al saber humano como un puro saber acerca de estados subjetivos.

C. Anunciamos que tocaríamos brevemente las motivaciones del pensamiento de Descartes y Locke y la situación intelectual en que se desenvuelve. Buscamos con ello facilitarnos la comprensión de ese pensamiento, sobre todo del pensamiento de Locke que es nuestro tema. No puede tratarse, pues, de escudriñar sus motivaciones escondidas, más oscuras que los textos mismos que deseamos aclarar; ni tampoco de investigar las circunstancias sociales o económicas de la época, ya que hasta la fecha sólo conocemos unas cuantas trivialidades obvias y además trilladas acerca de las relaciones entre organización social y reflexión filosófica y mal podemos acudir a ellas para facilitar la interpretación de

detalle de una filosofía que nos interesa. Nos atendremos, pues, a los motivos *declarados,* a la situación como la pintan los propios filósofos en sus textos.

1. Ante todo debemos subrayar que la única motivacion propia del pensamiento filosófico *como tal* es el amor a la verdad. Locke lo reconoce expresamente: "It is a truth alone I seek" dice en la Epístola al lector (E, 16) y en una carta a Collins escribía: "Amar la verdad por la verdad misma es la parte principal de la perfección humana en este mundo y el almácigo de todas las demás virtudes"[6].

2. Pero los hombres del siglo XVII, siglo de la restauración de la filosofía en Europa, conocen el conflicto entre las exigencias de un pensamiento libre y la lealtad a la fe de sus mayores. El conflicto es tanto más ineludible cuanto que esta lealtad también puede entenderse como motivada por el amor a la verdad; en la Europa moderna ha sido además muy poderoso el sentimiento de que si las afirmaciones centrales del cristianismo fueran falsas no valdría la pena vivir.

3. Ferdinand Alquié dice: "Il me parait que le grand problème qui c'est toujours posé à Descartes est le suivant: comment metre d'accord la religion et la science"[7]. En el mundo intelectual en que Descartes crece, desprestigiada la filosofía de las escuelas, se confrontan una filosofía de la naturaleza de tendencia panteísta y materialista[8] y un escepticismo aliado a la religión[9]. Descartes supera al escepticismo radicalizándolo, pero subordina la validez de la ciencia natural mecanicista a las verdades centrales de la religión: existencia de Dios y espiritualidad del hombre; la existencia misma del objeto de la ciencia natural —la materia— es menos segura que la existencia del alma incorpórea, y sólo puede fundarse con certeza en la veracidad de Dios.

4. Después de Descartes el escepticismo decae. Aunque la ciencia metafísica legada por él está erizada de dificultades, se confía en general en la posibilidad de resolverlas. Spinoza intenta una solución espectacular —que implica, sí, echar por la borda la verdad más cara al cristiano: la realidad independiente e infinito valor de la persona humana.

5. Es probable que Locke haya conocido las ideas de Spinoza. Ciertamente conoció la obra de Hobbes. La situación intelectual de la que parte su pensamiento parece ser una en que no interesa tanto salvar la cien-

cia del escepticismo en que se ampara la religión, como salvar la religión y la ciencia, aquélla de los excesos, ésta de las disputas e incertidumbres de la metafísica. La preocupación por el saber seguro que Locke hereda de Descartes toma cuerpo en una investigación *de sus límites*.

6. No hay que olvidar por último que, aunque desprestigiada, la escolástica autoritaria dominaba todavía en tiempos de Descartes y de Locke en las instituciones de enseñanza. El ataque contra el autoritarismo en la filosofía y la ciencia, contra la pedantería terminológica y el dogmatismo irreflexivo es parte esencial de la obra de Descartes y Locke. El mismo éxito de su lucha en este terreno nos induce quizás a descuidar este aspecto: Descartes destrona a Aristóteles en las Universidades del continente —aunque sólo para dar lugar a una nueva escolástica . . . cartesiana. La influencia combinada de Locke y Newton liquida la escolástica de Oxford y Cambridge y luego, en el siglo XVIII, barre con el cartesianismo de las universidades continentales.

7. En suma, podemos considerar que Locke, con su estudio del entendimiento, busca no sólo establecer la verdad sobre esta facultad humana, sino además y sobre todo contribuir al conocimiento de la verdad en otros campos, con lo cual sirve obviamente su radical amor a la verdad. El mismo dice de sí que no tiene otra ambición que la de ser empleado "as an under-labourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge". (E, 14) . La contribución que quiere hacer en esta dirección puede reunirse bajo tres acápite :

a) Quiere asegurar contra los ataques de una metafísica libertina "aquellas partes del conocimiento que más importa al hombre tener claras, a saber, la moral y la teología" (E, 16) .

b) Quiere concentrar los esfuerzos de la investigación en aquellos campos en que pueden rendir frutos.

c) Quiere difundir la convicción de que el saber no se recibe hecho ni con nacer, ni con oírlo de boca ajena, sino que tiene que conquistarse con el trabajo del espíritu[10].

Tercera lección

John Locke nace en 1632. Estudia en la Universidad de Oxford. Disgustado con la filosofía escolástica estudia medicina, cultiva la amistad del químico y físico Robert Boyle. Lee y admira a Descartes. En 1666 conoce a Anthony Ashley, más tarde primer conde de Shaftesbury y canciller del

reino (abuelo del filósofo al cual Locke educó). Vive con él de 1667 a 1675. Al caer el conde en desgracia, Locke emigra a Francia donde vive de 1675 a 1679. Vuelve a Inglaterra cuando Shaftesbury recupera el favor real. La segunda desgracia del conde conduce a ambos al exilio en Holanda, donde Locke vive de 1683 a 1689. La revolución de 1688 le permite regresar a Inglaterra. En 1690 aparecen el *Essay concerning human understanding,* que estudiaremos, y los *Two treatises of goverment,* que hacen de Locke *el* filósofo de la democracia representativa moderna. Ocupa por algunos años un cargo público. Luego se retira a Oates, a la casa de campo de Sir Francis Masham, yerno del filósofo Cudworth, donde muere en 1704.

A. Locke remite a su "Epístola al lector" para conocer el propósito del libro. Pero este aparece expuesto de un modo más sistemático en la "Introducción". Procedemos pues a analizar el planteamiento de la "Introducción". El Nº 2 define el propósito de la obra: inquirir el origen, certidumbre y extensión del conocimiento humano, así como los fundamentos y grados de la creencia, la opinión y el asentimiento. "Entendimiento" es el nombre de la capacidad humana de conocer. Por lo tanto la investigación propuesta supone un estudio del entendimiento humano. El Nº 1 presenta este entendimiento como una característica del hombre, que es un ente entre los entes; en virtud del entendimiento, se dice que este ente tiene cierta ventaja y dominio sobre los demás; no se precisa cuál sea esa ventaja y no parece que pueda equiparársela sin más al poder, comprendido mejor bajo el concepto de "dominio". Si el entendimiento es una característica de un ente entre los entes, parecería que su estudio presupone una investigación del ente en general y del conjunto de los entes, en función de cuyos resultados se defina luego qué es el entendimiento y qué lugar ocupa entre los entes. Pero este género de investigaciones ontológicas o metafísicas ha sido la fuente de los debates interminables y del escepticismo que Locke aspira a superar: la investigación de lo que es la mente humana, del lugar que ocupa en la naturaleza, de la conexión entre las modificaciones del entendimiento y las alteraciones del cuerpo son excluidas expresamente del tema de la obra en el Nº 2. En efecto, la investigación ontológica envuelve un empleo de ese entendimiento cuyas capacidades están en tela de juicio. Locke declara, pues, que ha de abordar con un método puramente descriptivo ["historical, plain method"] el examen de las facultades de discernimiento del hombre tal como se emplean en el tratamiento de los objetos con los que tienen que ver. Se preguntará acaso si esta descripción

no envuelve también el uso del entendimiento. Así es, en efecto. Pero Locke no cuestiona el descubrimiento de Descartes de la certidumbre del conocimiento que el espíritu puede alcanzar por simple reflexión sobre sí y examen de su propia inmanencia. Este examen debe preceder todo estudio de otros entes y nuestra relación con ellos, pues, como vimos en nuestro resumen del pensamiento cartesiano, sólo en el conocimiento de nuestra inmanencia puede fundarse un posible conocimiento trascendente. Locke nos dice que el autoexamen del entendimiento es arduo; no duda de que es seguro.

B. Vale la pena detenerse a meditar sobre las alternativas intelectuales que hemos visto desplegarse ante nosotros:

1. El entendimiento es un ente entre otros entes (o, menos aún: un atributo de un ente entre otros entes); todo conocimiento referente al entendimiento aislado es susceptible de rectificación en cuanto lo consideremos en conexión con el conjunto de los entes: la teoría del entendimiento, cimiento necesario de la teoría del conocimiento, presupone en definitiva la teoría del ente en su conjunto (cosmología) y la teoría del ente como tal (ontología).

2. Pero, como cosmología y ontología no merecen crédito mientras no estemos seguros del alcance de nuestro entendimiento, estamos encerrados en un círculo y condenados al escepticismo.

3. Pero si hay un entendimiento, esto es, una capacidad de conocer, ella incluye por naturaleza a lo menos la capacidad de conocerse: lo que el espíritu sabe de sí constituye un conocimiento seguro, irrebatible, una refutación limitada pero definitiva del escepticismo. Por otra parte, la eliminación del escepticismo sólo puede extenderse a otros campos edificando sobre esta única base: el conocimiento que la actividad cognoscente tiene de sí.

4. La certidumbre del autoconocimiento del entendimiento resulta paradojal si éste no es más que un ente entre los entes: o bien (A) ese autoconocimiento contiene de suyo un conocimiento ontológico, un conocimiento del ente como tal, de suerte que esa autoconsciencia en que consiste la realidad del espíritu es ni más ni menos que la autoconsciencia del mundo; o bien (B) ese autoconocimiento no tiene alcance ontológico, no concierne al entendimiento como *ente* o atributo de un ente,

no lo concierne en su ser, y por ende no lo conoce en su verdad, es un conocimiento falso, o sea, un falso conocimiento, lo que nos sume otra vez en el escepticismo.

5. Kant, entendiendo que la alternativa A (defendida por Spinoza) confiere al entendimiento un privilegio de omnisciencia que puede parecer excesivo [y que de hecho quedaría refutado por las contradicciones en que, según Kant cree haber establecido, el pensamiento humano cae inevitablemente cuando se ejerce sobre ciertos temas], y rechazando por cruda e innecesaria la alternativa B (en la que veremos irse hundiendo a la tradición del empirismo inglés), Kant, digo, introduce una distinción entre los entes: 1) entes que podemos conocer y cuya ontología descubre el autoconocimiento del espíritu, por cuanto y en cuanto su naturaleza determinada se constituye por obra de la actividad cognoscente del espíritu mismo; 2) entes que son lo que son independientemente de la actividad del espíritu, los cuales, simplemente no podemos conocer. Este distingo nos lega dos difíciles problemas: I. ¿Cuál es la condición, en términos del distingo, del ser de la actividad misma del espíritu? ¿Admitiremos que pertenece al primer grupo, o sea que se autoconstituye? De otro modo caeríamos en el escepticismo de la alternativa B: el autoconocimiento del espíritu no lo alcanza en su ser. II. ¿Cuál es el origen y el alcance del propio distingo, en particular de la noción de un ente incognoscible? Si, como Kant, hacemos por el momento caso omiso de estos dos problemas, es obvio que su planteamiento permite legitimar una ontología basada en el autoconocimiento del espíritu, aunque encerrándola en límites bien definidos. La inquietud ante los dos problemas pendientes conduce luego a muchos a cortar por lo derecho, negando que tenga sentido hablar de un ser más allá de esos límites: se restablece así inesperadamente la omnisciencia del espíritu humano.

C. Para determinar el valor y el alcance de nuestro conocimiento Locke se propone estudiar el empleo del entendimiento del hombre en el tratamiento de los objetos con los que tiene que ver. Estos objetos, o como Locke dice "todo aquello que es objeto del entendimiento cuando el hombre piensa", "todo aquello con lo que la mente puede ocuparse al pensar" (E, 32), se llaman en el libro de Locke "ideas". La investigación del conocimiento presupone pues un estudio de las ideas que es el tema del libro II (el libro I estudia este mismo tema negativamente: combate la doctrina tradicional de que hay ideas innatas). Es importante compenetrarse del sentido del término "idea" en el vocabulario de Locke y

distinguirlo del que creímos poder atribuirle a la luz de la meditación III de Descartes. Para Descartes "idea" es el nombre de un género de "cogitationes", esto es, de actos mentales. La idea se dará comúnmente imbricada en actos más complejos; considerada en su pureza no con iste más que en la conciencia autoconsciente de un objeto hecho presente por una "similitudo" suya, o, más estrictamente, en la conciencia autoconsciente de la similitudo de un objeto *como tal similitudo.* Para Locke, en cambio, "idea no es el nombre de un tipo de acto mental, sino el nombre genérico de los objetos de los actos mentales[11]. Pero al plantear las cosas así, debemos inmediatamente precisar nuestro lenguaje: para Descartes, la idea como captación de una similitudo está referida, abierta a un objeto; la conciencia ingenua es conciencia del objeto; luego la reflexión crítica revela la posibilidad de distinguir entre él y el similitudo, el contenido mental que lo hace presente. En el vocabulario de Locke parecería que "idea" vendría a ser el nombre —un tanto peregrino— del objeto, el ente real o irreal, a que se refiere el acto de la mente, y hay algunos textos en que claramente se usa la palabra "idea" en este sentido; pero Locke nos pide expresamente que excusemos el u o laxo del lenguaje en estos textos, debiendo en rigor entender que "idea" designa la *similitudo,* el contenido mental que nos hace presente el objeto[12]; en este sentido, por lo demás, lo entienden sus lectores y sucesores. La confusión resulta grave: Locke afirma que nuestro conocimiento se refiere exclusivamente a nuestras ideas; esto es una perogrullada, si quiere decir que no conocemos otros entes que los que nuestra mente capta; pero es una peligrosa innovación si significa que nuestro conocimiento concierne exclusivamente a nuestros contenidos mentales. Veremos la perplejidad que causa a Locke "la idea de sustancia", es decir —si "idea" = "contenido mental"—, el contenido mental que repre enta al objeto mismo, en cuanto se distingue de los contenidos mentales que lo hacen presente; planteado en estos términos se entiende la causa de la perplejidad: al objeto mismo no puede corresponder un contenido mental especial; lo representan *todas* sus *similitudines,* que lo son en virtud de esta referencia a él. El problema que Locke se hace con la idea de sustancia, aunque en sus términos es un pseudoproblema, tiene no obstante un valor muy grande: conduce al planteamiento de un problema auténtico y fundamental, que Descartes pasaba por alto: ¿en irtud de qué la similitudo *es* similitudo? En otras palabras ¿cómo es posible que un contenido mental remita a un objeto extramental? Aprendemos, con este ejemplo, que en la vida del pensamiento también el extra-

vío conduce a la verdad. Vemos, además, que las diferencias aparentemente arbitrarias en el léxico de los filósofos obedecen a maneras de ver las cosas y plantear los problemas que, aunque pueden ser en unos casos más imperfectas o menos fecundas que en otros, de ningún modo pueden reputarse arbitrarias.

Cuarta lección

1. El primer propósito del *Essay* es determinar "the original of human knowledge" (E, 26); el comentarista Fraser dice que esta ambigua expresión designa "the time and circunstances in which men begin to be percipient and the sources from which a human understanding gradually derives its knowledge of facts"[13]. Para cumplir este propósito Locke investiga el origen de las "ideas" sobre las cuales versa el conocimiento humano. Descartes clasificaba las ideas (en su sentido del término; pero para estos efectos la divergencia semántica entre él y Locke no tiene importancia) desde el punto de vista de su origen, en tres grupos: innatas, adventicias y facticias. Locke niega que haya ideas innatas; observa que para demostrarlo, bastaría probar que todas las ideas reputadas innatas son adventicias o facticias, lo que se propone hacer en su estudio positivo de las ideas, en el libro II del *Essay*. Pero estima conveniente, en vista de lo arraigado que está el prejuicio de que hay conocimientos innatos, exponer separadamente las razones que tiene para negarlo. Se ocupa de ello el libro I, titulado "Ni los principios ni las ideas son innatos".

2. La concepción según la cual el hombre tiene conocimientos innatos se remonta a Platón. Este expone que la facilidad, la seguridad con que cualquiera persona, por ignorante que sea, puede percatarse en muchos casos sin ayuda ajena de la validez de las verdades matemáticas indica que estas verdades han sido conocidas por los hombres en una existencia anterior: el descubrirlas, aprenderlas en esta vida es propiamente un redescubrirlas, rememorarlas. No nos toca investigar aquí el sentido del pensamiento que anima este mito de la preexistencia; entendido éste como hipótesis científica resulta naturalmente inaceptable en la Europa cristiana; pero puede dársele fácilmente una nueva formulación compatible con el cristianismo: la mente humana creada por Dios, trae al nacer, estampadas en ella, ciertas nociones y conocimientos indelebles. Es evidente que la nueva versión, mientras se exprese en estos términos, no pasa de ser una metáfora; se requiere una determinación precisa del modo de ser de la mente, para poder establecer cómo le pertenecen los conoci-

mientos al nacer. Cuando Locke desarrolle su polémica, los innatistas alegarán que nunca pretendieron sostener lo que Locke les atribuye. Esto sólo basta, me parece, para justificar la polémica de Locke: forzó a sus antagonistas a precisar u posición.

3. La doctrina de los conocimientos innatos se inspira en el fenómeno del conocimiento matemático. Pero ya Platón se apoya en ella para justificar la necesidad del conocimiento ontológico, la certidumbre de los principios morales. La polémica de Locke se articula en tres capítulos: en el primero alega que no tenemos un conocimiento innato de los principios básico de la lógica y la ontología: el principio de identidad y el principio de no contradicción; en el segundo argumenta que no hay un conocimiento innato de los principios de la moral; en el último redondea su argumentación señalando que no puede haber conocimientos innato puesto que no hay ideas innatas a que tales conocimientos pudieran referirse; alega en particular que no son innatas las ideas de identidad, imposibilidad, culto *(worship)*, Dios, y sustancia.

4. La argumentación de Locke contra el innatismo descansa en la siguiente premisa (estrictamente hablando, se trata de una convención terminológica, pero como tal es difícil de desechar): Se tiene un conocimiento o una idea, en sentido propio, cuando actualmente se lo percibe; en sentido derivado, cuando se lo ha percibido y se conserva la capacidad de reactualizar la percepción, con la conciencia de que se la tuvo otrora ["to remember is to perceive anything with memory, or with a consciousness that it was perceived or known before" E, 109]. Si esto es "tener un conocimiento" no hay conocimientos que se tengan al nacer: nacemos en la ignorancia total[14] y todos los conocimientos los adquirimos en el curso de la vida. Parece inconcebible que alguien haya cue tionado esto tan obvio; y, en efecto, una vez formulada la tesis de Locke, nadie hubo dispuesto a defender la contradictoria; los innatistas, como dijimos, procedieron a precisar el sentdio de su doctrina. Respecto de los principios lógicos supremos, hace ver Locke además que ni los niños pequeños, ni los primitivos, ni los ignorantes, son capaces de formularlos, ni siquiera de entenderlos; lo mismo se aplica a las ideas de impo ibilidad y de identidad que esos principios envuelven. Respecto de los principios morales, señala Locke que distintos pueblos han profe ado principios enteramente opuestos. La variedad de las representaciones religiosas le sirve, a su vez, para combatir la innatez de la idea de Dios.

Con todo, Locke no controvierte, sino expresamente afirma, la realidad de los fenómenos en que se apoyaba el innatismo: a) Hay verdades a las que el hombre no puede menos que asentir en cuanto entiende las proposiciones que las formulan (los principios lógicos, por ejemplo). b) Hay verdades cuya validez puede asegurarse inconmoviblemente, con independencia de las circunstancias particulares de la vida de quien las conoce, estableciendo una concatenación de ideas de acuerdo con las necesidades propias de nuestra facultad de pensar (teoremas matemáticos; según Locke también las normas morales y la existencia de Dios; respecto de ésta y del valor de la suma de los 3 ángulos de un triángulo, escribe: "There was never any rational creature that set himself sincerely to examine the truth of these propositions that could fail to assent to them; though yet it be past doubt that there are many men, who, having not applied their thoughts that way, are ignorant both of the one and the other"[15]). Tampoco discute Locke que el hombre nazca dotado de ciertas facultades intelectuales, cuyo recto ejercicio conduce a adquirir los conocimientos que tenemos. Sólo cabe objetarle que no ha distinguido con la suficiente claridad entre las ideas y conocimientos cuya adquisición depende de las cosas o situaciones con que nos encontramos en la vida y las ideas y conocimientos que un cierto uso de nuestras facultades nos conduce de todos modos a adquirir, cualesquiera que sean las circunstancias de nuestra vida. Este distingo es importante para determinar la validez y alcance de los conocimientos; como observó ya Leibniz en su escrito polémico *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* las verdades cuyo conocimiento depende de los contenidos particulares de nuestra experiencia tienen un alcance limitado a las circunstancias en que su conocimiento se adquiere; el conocimiento de las verdades universales, cuya necesidad es independiente de las circunstancias en que se las llega a conocer, no puede sernos proporcionado por las sensaciones que nos informan acerca de esas circunstancias. Leibniz insinúa ya que ese conocimiento depende de la estructura de nuestras facultades intelectuales y está por tanto implícito en ellas (en este sentido cabría llamarlo innato). Locke no ha negado esto, pero tampoco lo ha considerado explícitamente. Kant seguirá con audacia la pista dada por Leibniz y afirmará que la necesidad y universalidad de estas verdades resulta precisamente del hecho de que expresan la naturaleza de nuestras facultades intelectuales, ya que dicha universalidad y necesidad *consiste* en que su validez está presupuesta por cualquiera otra verdad conocida ejerciendo esas facultades.

5. La doctrina innatista, en su versión platónica, puede entenderse como una invitación a cada individuo a que medite por su cuenta. En efecto, sostiene que las verdades esenciales se descubren —o redescubren— escudriñando en nuestro mundo interior. La versión difundida en la Inglaterra de Locke, en cambio, parece no haber admitido esta interpretación. Más bien se aprovechaba la convicción de que hay ideas y conocimientos innatos para rechazar toda controversia acerca de las convicciones establecidas, inculcadas a cada cual desde la infancia y susceptibles por esto de ser tenidas por innatas. Combatir este prejuicio para abrir las puertas a la libre investigación de todos los temas es una preocupación central de Locke. Nuestro saber no es —según él— una dote que recibamos al nacer; lo único que nos es dado son nuestras *facultades:* lo que con ellas logremos depende de lo que *hagamos* con ellas. "Our knowledge depends upon the right use for those powers nature hath bestowed upon us" (E, 114) [16].

6. La premisa en que Locke basa su crítica de la doctrina innatista puede interpretarse como un fruto de la aplicación de la exigencia de claridad y distinción a nuestro concepto de lo que es saber. En efecto, es poco transparente la noción —implícita en la doctrina innatista— de un saber que se tiene sin que uno se dé cuenta, y que cuando llega a hacerse consciente, uno no recuerda haberlo sabido antes. Los innatistas alegarán contra Locke que el saber que se tiene al nacer es sólo un saber potencial, que viene a actualizarse en el curso de la vida. Es fácil responder que potenciales, al nacer, son todos los conocimientos humanos logrados y por lograr, pues nacemos dotados de las capacidades requerida para adquirirlos. En este punto se dan la mano Leibniz y Hume, el primero con su tesis de que "todos los pensamientos y acciones de nuestra alma vienen de su propio fondo" (*Nouveaux Essais,* l. I, cap. I, par. 1) y el segundo con su afirmación de que "si *innato* equivale a *natural,* entonces debe admitirse que *todas* las percepciones e ideas de la mente son innatas" (EHU, p. 22) . Se sostendrá que hay una diferencia entre el saber latente en todos los hombres, cuya adquisición depende sólo del recto ejercicio de las facultades comunes a la especie, y el saber latente en cada uno, cuya adquisición resulta de las circunstancias peculiares de su vida. Este distingo, así formulado, no pasa de oponer una idea abstracta del hombre a la realidad concreta de cada cual —por último, hasta e e recto uso de las facultades comunes no es independiente de las circunstancias singulares de la existencia individual. El distingo tiene, a lo sumo, un valor didáctico y, si se quiere, protréptico —en cuanto puede dar a todos

la medida de lo que está supuestamente siempre a nuestro alcance. Pero como bien observa Leibniz, el distingo entre conocimientos innatos y conocimientos empíricos tiene un propósito de mayor envergadura: busca contrastar la necesidad y universalidad de aquéllos con la contingencia y el alcance limitado de éstos. Ahora bien, si se entiende que el hombre, y con él su facultad de conocer, no es más que un ente entre otros entes —más poderoso quizás (E, 25), pero ontológicamente conmensurable con ellos— aquellos conocimientos que hacen explícitas las características de nuestra facultad de conocer no son ni más necesarios ni más universales que los conocimientos que se refieren a las circunstancias de la vida de tal o cual persona; expresan a lo sumo lo que *el entendimiento humano,* hasta donde se lo ha observado, *ha sido;* no dicen nada acerca de cómo *las cosas,* universalmente, *tienen que ser.* La rehabilitación del conocimiento no-empírico (llamado ahora *a priori,* para que nadie piense que se le atribuye su posesión actual a los recién nacidos) en la filosofía de Kant implicará justamente un abandono de la vieja manera de tratar la razón humana como un ente más, entre los otros; presupondrá el reconocimiento de que la naturaleza de la facultad de conocer, precisamente porque de ella depende el proceso en virtud del cual los entes llegan a conocerse, condiciona la determinación de los mismos, al menos en su carácter de entes *conocidos.* El papel de la actividad cognoscitiva en la constitución del ente *conocido* permite fundar una teoría de la razón cognoscente una teoría general del ente *conocible.*

Quinta lección

El libro II del *Essay* trata "de las ideas". Hemos insinuado ya y veremos con más precisión en seguida que Locke entiende por "ideas" aquellos elementos discernibles en el curso de la vida mental que presentan o representan los objetos de que se ocupa el pensamiento. El propósito del libro II es mostrar que todas las ideas del hombre provienen en el último término de las obtenidas a través de los sentidos o en virtud de la reflexión sobre las operaciones de la mente. Para cumplir este propósito Locke examina una por una las principales nociones del hombre, prestando atención sobre todo a aquellas que por su universalidad, parecería que no tienen un origen sensorial, como Locke pretende. Estas son obviamente, las nociones básicas de una ontología general. Locke, en su investigación, tiene que definirlas, analizar y comentar sus determinaciones. El libro II crece así hasta convertirse en un inventario razonado del bagaje intelectual del hombre. No es raro, pues, que haya ejercido una in-

fluencia enorme sobre la filosofía y la psicología del siglo XVIII. Cabe incluso deplorar que la influencia tan grande del libro II haya desfigurado la imagen tradicional de la filosofía de Locke, cuyo sentido y alcance sólo viene a apreciarse rectamente a la luz del libro IV.

¶ Debemos, ante todo, determinar con precisión qué son las ideas. Creo que la manera más expedita de hacerlo consiste en averiguar su modo de ser. Esta averiguación parecerá prematura: plantea un problema ontológico, en circunstancias de que Locke busca fundamentar gnoseológica y, en rigor, psicológicamente la posibilidad misma de la ontología. Pero su mismo enfoque psicológico, naturalista, involucra supuestos ontológicos: aborda su tema, la facultad de conocer, como una característica de un ente, la psique, o como él dice, "the mind", "la mente", que existe entre otros entes, en activa relación con ellos. Este planteamiento supone ya una división de los entes, de lo que es, de la "realidad", en dos grupos: realidad mental y realidad no-mental o extramental. Esta división parece tan natural, tan clara, que Uds. pensarán que no requiere comentarios, ni mucho menos una justificación. Resulta pedante llamar esto un "supuesto ontológico". Sin embargo, a medida que Uds. se adentren en el estudio de la filosofía moderna, verán que su historia es, entre otras cosas, la historia de la progresiva percatación de que el distingo citado es insostenible, de que si intentamos pensar el mundo como compuesto de realidades mentales y no-mentales, en definitiva no podemos decir dónde empiezan las unas y terminan las otras. Esto no significa que se nieguen los fenómenos de la experiencia vivida a que responde el distingo: es obvio que la cordillera de los Andes ostenta caracteres que la oponen, en su modo de ser, al deseo que yo tengo de cruzarla en automóvil. Pero aunque la diferencia está ahí, a los ojos de todos, ello no implica que tengamos por fuerza que concebirla como la diferencia entre una modificación de una sustancia espiritual y una aglomeración de sustancia material; bien puede ser que concebida en estos términos la diferencia vivida resulte imposible de pensar. Sea e ello lo que fuere, el caso es que Locke distingue claramente y sin más entre realidades mentales y extramentales[17]. Cabe pues preguntar en qué grupo incluye lo que él llama "ideas". Uds. dirán que, obviamente, entre las realidades mentales: las ideas son modificaciones de la mente, están "en la mente" como Locke reitera incontables veces. Así es, en efecto: las ideas son realidades mentales. Pero ¿no contrasta esta conclusión extrañamente con la definición de "idea" al final de la introducción? El vocablo "idea", dice Locke allí, representará "whatsoever is the *object* of the understan-

ding when a man thinks". ("Cualquier cosa que sea objeto del entendimiento cuando un hombre piensa"), "whatever it is which the mind can be employed about in thinking" ("lo que sea acerca de lo cual la mente pueda ocuparse al pensar") (E, 32). Ahora bien, si esta es la definición de "idea", atribuirles realidad mental es no sólo falso, sino absurdo. Falso, por cuanto nuestra mente puede ocuparse en pensar acerca de la cordillera de los Andes; absurdo, por cuanto si todos los objetos posibles del pensamiento fuesen realidades mentales, el distingo entre realidades mentales y extramentales no podría establecerse siquiera, y el concepto de realidad *mental* carecería de sentido. Se dirá que la cordillera de los Andes es una realidad extramental en cuanto existe a 200 kilómetros de aquí y separa a Chile de la Argentina, pero que en cambio es una realidad mental en cuanto me la imagino y deseo cruzarla en automóvil —esta reflexión tan simple nos embarca ya por el camino en que el distingo de marras acaba volviéndose filosóficamente inservible—; pero no insistiremos, por ahora, en esto, sino que, ateniéndonos al distingo, tal como opera eficazmente en la conversación ordinaria, opondremos a esa reflexión otra reflexión: la cordillera que imagino y que deseo atravesar *es la misma* cordillera que se alza a cierta distancia de aquí y separa este país del país vecino; mi deseo sería insensato si no se refiriera a una cordillera extramental, de piedra y lodo, sino a no sé qué laya de cordillera psíquica ¿cómo podría aspirar a atravesarla en automóvil? Se me dirá que el automóvil de mis proyectos, aquel con que pienso atravesarla, es también un automóvil psíquico, que no debe confundirse con el automóvil real con que la atravesaré si mis planes se cumplen. Nueva falacia ¿cómo puedo pretender que yo, aquí presente, con mi corpulencia nada psíquica, he de sentarme en un auto psíquico y viajar en él por cordilleras espirituales? El automóvil en que pienso es un automóvil vulgar, de acero, como cualquier otro, y por eso lo llamo automóvil; está detenido en la puerta de esta Escuela y puedo llevarlos a que lo vean y lo toquen; les estaría mintiendo si resultara que el automóvil de que les hablo no fuera el que les puedo mostrar; y aun entonces, aun si les mintiera, les habría hablado, habría "ocupado mi mente en pensar" acerca de un automóvil imaginario tal vez, pero de metal y goma, un automóvil extramental. Si la noción de "realidad extramental" tiene un sentido, tenemos que admitir que frecuentemente los objetos de que pensamos tienen este carácter. Locke mismo parece admitirlo cuando distingue entre "nuestras ideas . . . en cuanto son ideas o percepciones en nuestras mentes . . . y en cuanto son modificaciones de la materia en los cuerpos

que causan tales percepciones en nosotros" (E, 168); pero inmediatamente declara que sólo las primeras, las "ideas en cuanto son ideas... en nuestras mentes" deben llamarse propiamente ideas; o, como él dice, "whatsoever the mind perceives *in itself*, or is the inmediate object of perception, thought, or understanding, that I call idea" ["cualquiera cosa que la mente perciba *en sí misma*, o sea el objeto inmediato de la percepción, el pensamiento, o el entendimiento, eso llamo idea"] (E, 169). Esta aclaración de Locke nos permite determinar sin más en qué consisten las ideas en el caso de los actos mentales de sentir e imaginar; permite además dejar por lo menos planteado el problema de averiguar en qué consisten en el caso de la reflexión sobre las operaciones de la mente y del pensamiento conceptual. La nueva definición de "idea" implica un distingo entre el objeto mediato y el objeto inmediato del pensamiento: el pensamiento puede ocuparse de objetos extramentales, pero nunca inmediatamente[18]; sólo puede referirse a ellos por intermedio de unos elementos de la vida mental que representan o presentan lo objetos; son los que Locke llama, *sensu stricto*, "ideas". Así, cuando pienso en la cordillera de piedra y lodo, tengo ante mí unas fugitivas imágenes visuales, como vagas fotografías, combinadas tal vez con insinuaciones de esfuerzo muscular, etc.; estos contenidos de mi conciencia me *representan* la cordillera ausente; no es muy exacto decir que son el *objeto inmediato* de mi pensamiento, pues no pienso en absoluto en ellos [excepto ahora que hago este examen psicológico, en clase de filosofía]; sólo pienso en la cordillera; pero es claro que para que yo piense en la cordillera tienen que darse en mi vida mental ciertos elementos que me la representen y posibiliten así que mi pensamiento se refiera a ella [de más está decir que la mayor parte del tiempo nue tro pensamiento se apoya en "representantes" que tienen una conexión muy tenue con el objeto que representan: las palabras --pero, para no aumentar la confusión, Locke prefiere distinguir tajantemente entre palabra e idea; para que una palabra llegue a designar un objeto es menester que dispongamos de una idea mediante la cual pensarlo; las palabras que no están asociadas a ideas —sostiene Locke— on palabras vacías, carentes de significado]. En el caso de la imaginación (y el recuerdo imaginativo) admitiremos que las ideas tienen una realidad mental (conforme al sentido usual de esta expresión). ¿Diremos lo mismo en el caso de la percepción sensorial? Nosotros vemos la mesa: la mesa es el objeto de nuestra percepción visual. Pero la vemos en virtud de que surgen en nuestra conciencia ciertas manchas de color. Normalmente diremos que

estas manchas de color no *representan* la mesa sino que la *presentan;* es la mesa misma la que está ahí, donde yo la veo, coloreada como yo la veo. Mi vista, sensible al color, puede ver una mesa, porque la mesa *es* de color, de ese color. Veo la mesa en su color. Así diremos normalmente, insinuando que las manchas de color que veo, como la mesa que me presentan, son realidades extramentales, no realidades mentales. Con todo, es difícil sustraerse a la conclusión, alcanzada ya por Aristóteles, de que los contenidos sensoriales sólo existen *actualmente como tales* en cuanto la mente los percibe —los colores sólo lucen como colores en cuanto la vista los ve, los sonidos sólo suenan en cuanto el oído los oye, etc. El pensamiento de Aristóteles no exige que concibamos estos contenidos sensibles como realidades mentales —que las "psicologicemos" o "subjetivicemos" como diría un autor de libros de texto—; no. El pensamiento de Aristóteles implica más bien una concepción más profunda, a saber, que la mente y su actividad son indispensables para que las realidades que llamamos extramentales alcancen su actualización cabal[19]. La cosa cambia bastante de cariz, si se sostiene, como veremos sostener a Locke, que la mayoría de los contenidos sensibles no tiene ninguna realidad extramental, y nos autorizan a lo sumo para concluir que los entes extramentales que nos circundan tienen el poder, en virtud de una cierta disposición de sus partes, de suscitar en nuestra mente ciertas modificaciones de orden puramente mental (la conciencia de esos contenidos), cuando actúan sobre nuestros órganos de los sentidos. Locke, como veremos, exceptúa *algunos* contenidos sensibles, a los que atribuye realidad extramental; pero su posición al respecto parece ser que en tanto que contenidos sensibles son realidades mentales, pero que, a diferencias de las otras, constituyen una semblanza adecuada de las realidades extramentales que presentan o representan [contra esta doctrina se dirigirá, como es sabido, la crítica de Berkeley, quien alegará que un contenido mental sólo puede ser semejante a otro contenido mental y que, además, los contenidos sensibles que Locke privilegia están vinculado intrínsecamente a los otros que Locke declara puramente psíquicos —la extensión al color, por ejemplo—, de suerte que, no pudiendo existir desglosados de éstos, son por lo menos tan psíquicos como ellos]. De lo anterior se desprende, pues, que lo que Locke llama "ideas" son realidades mentales, o —si se prefiere eludir todo compromiso ontológico, aunque tenga base en formulaciones del propio Locke— que ellas son aspectos o ingredientes discernibles en el flujo de la vida mental. Ubicamos fácilmente cuáles son las "ideas" que son "el objeto inmedia-

to" de la percepción sensorial y la imaginación. Locke piensa obviamente que hay ingredientes discernibles en el flujo de la vida mental que desempeñan un papel análogo en el caso de la reflexión sobre las operaciones de la mente y del pensamiento conceptual; piensa además que ese *analogon* no son las palabras (habría que explicar cómo podrían serlo) en que estas actividades intelectuales apoyan su referencia a su objeto. Su teoría del pensamiento conceptual n s ha de ocupar más adelante. De la reflexión, simplemente no tiene teoría; procede a ejercerla (su libro entero es al fin y al cabo un enorme esfuerzo de reflexión) sin crítica y sin análisis.

Sexta lección

1. Hemos sostenido que el pensamiento de Locke tiene una filiación cartesiana. Sería oportuno revisar esta afirmación a la luz de lo que llevamos visto.

2. Locke comparte con Descartes la convicción de que el saber de sí es un saber seguro. No pretende que yo sepa de mí todo lo que se puede saber; pero sí que lo que sé de mí —por ejemplo, que pienso tal cosa o recuerdo tal otra— constituye un saber incuestionable[20]. Justamente porque es así, es posible llevar a cabo un estudio *descriptivo* de la mente, y cimentar sobre él una doctrina del conocimiento que sirva de norma para el establecimiento de todas las otras ciencias.

3. Pero ¿es lícito afirmar que Locke ha comprendido bien y tenido debidamente en cuenta las consecuencias del distingo cartesiano entre un saber de sí inconcuso y un saber problemático acerca de los otros entes? Locke declara, sí, que toda investigación sobre el ente en general debe esperar hasta que se complete la doctrina del conocimiento —basada en el saber de sí— que ha de indicarle sus fuentes y sus límites. Pero desde el comienzo de su investigación gnoseológica lo vemos adoptar supuestos ontológicos, dar por establecidas ciertas proposiciones relativas al ente que conoce y su conexión con los demás entes, proposiciones que ciertamente no se basan en el saber de sí, sino que constituyen más bien una manera, aún no fundamentada, de interpretarlo. Afirma, por ejemplo, que una de las principales fuentes de nuestras ideas es lo que él llama la sensación (E, 123) que define así: "una simple impresión o movimiento efectuado en alguna parte del cuerpo que produce alguna percepción en el entendimiento" (E, 141). De esta definición podemos

escribe, en un pasaje paralelo al texto de Locke que citamos, que lo que él llama "impresiones de sensación", "surgen en el alma originalmente, de causas desconocidas" (THN, 7).

5. Hemos procurado aclarar el significado de la palabra "idea" en el vocabulario de Locke. Vemos que la extensión de su significado es muy vasta: comprende elementos de la vida mental cuya analogía es difícil de precisar. El concepto de "idea" ganará, pues, claridad si atendemos a la clasificación de las ideas, ya que por esta vía tendremos oportunidad de considerar particularmente los distintos tipos de fenómenos que Locke designa con este nombre.

6. Hemos dicho ya que, según Locke, no hay ideas innatas: todas las ideas surgen en el curso de la vida; la aparición inicial de cada idea es un episodio biográfico a menudo difícil de fechar, pero en principio fechable. Las ideas pueden surgir por iniciativa de la mente que piensa, por un acto suyo ("ideas facticias" de Descartes) o, sin iniciativa suya, en virtud de una modificación que pasivamente recibe ("ideas adventicias" de Descartes). Creo que para definir el empirismo de Locke, más que la tesis de que no hay ideas innatas —la cual, según vimos, en el sentido que Locke le da, es relativamente obvia y trivial— es significativa su doctrina de que todas las ideas "facticias" son combinaciones de ideas "adventicias": la mente, según esta doctrina, es capaz de combinar a su arbitrio las representaciones que recibe, pero no puede crear, ni destruir, ni descomponer ninguno de los elementos últimos de sus representaciones, debiendo atenerse a los que pasivamente recibe; la mente está inerte e inerme frente a los ingredientes últimos de su vida intelectual: no puede ni eludir las ideas que recibe, ni hacer que sean distintas de cómo son, ni formarse otras ideas que las que se pueden fabricar con los materiales de que dispone. Tal es el significado profundo de la tesis de que el punto de partida de todos nuestros conocimientos es la experiencia: lo que nos representemos y logremos conocer depende, claro está, de nuestra actividad combinatoria y analítica; pero el alcance de ésta tiene límites bien precisos, fijados por el material de ideas básicas con que cuenta y éste depende de una sola cosa: de lo que a uno efectivamente le pase, de las experiencias externas o internas a que la mente se vea expuesta.

7. El alcance de esta doctrina se podrá apreciar mejor cuando la comentemos a la luz de la clasificación de las ideas propuesta por Locke.

decir —parodiando el vocabulario de la epistemología contemporánea— que implica un modelo metafísico: según este modelo, las cosas que nos presentan las sensaciones actúan por choque sobre una c sa determinada que llamamos nuestro cuerpo y causan modificaciones ("impresiones o movimientos") en ella; estas modificaciones del cuerpo "producen" (no se sabe cómo) modificaciones en el estado de la mente —estas últimas modificaciones son las ideas que Locke llama "de se sación" y que hacen presentes a las cosas sensibles. Este modelo, según fácilmente se ve, no es ni con mucho obvio: desde el punto de vista de la mente —el único en que podemos colocarnos— lo único obvio, conforme al propio modelo, son las ideas mismas, no su "producción" por modificaciones del cuerpo, ni mucho menos la producción de éstas por la acción de las cosas. Si el modelo tiene alguna validez, ella sólo puede establecerse por inferencia, al cabo de una larga investigación física y tal vez metafísica; no es legítimo darla por supuesta en el punto de partida de la investigación gnoseológica que se reclama como requisito previo a la fundamentación de la física y la metafísica. Convendría desde luego precisar el origen y alcance de *las ideas* que entran en la construcción del modelo: la idea de cosa, la idea de cuerpo, la idea de "producción" (acción causal).

4. Podría, sin embargo, decirse que también en esta aceptación poco crítica de supuestos ontológicos demuestra Locke su filiación cartesiana. También Descartes da por establecida la validez del principio de causalidad y la aplicabilidad universal de los conceptos de sustancia y accidente. Pero para Descartes tales principios y conceptos básicos están certificados por la evidencia propia de las ideas innata , cimentadas en el ser mismo de la mente, garantizadas por la veracidad de su creador. La posición polémica de Locke frente a la doctrina innatista respondía, como vimos, a su espíritu crítico, a su afán de no aceptar como verdad sino aquello de que se hubiere cerciorado en el curso del trabajo de pensar. Desde su nuevo planteamiento ólo una cosa puede darse por supuesta: las modificaciones de la mente, lo que un pensador posterior llamará "los datos inmediatos de la conciencia"; todo el saber humano debe buscar su justificación en ellos; tal es la exigencia que se desprende de la enseñanza cartesiana acerca de la certeza del saber de sí, saber que, según Locke, concierne no a un bagaje intemporal de ociones innatas, sino a una sucesión de estados vividos. Los "modelos" construidos por inferencia no tienen lugar en la primera fase, descriptiva, de la cimentación del saber humano. Así parece haberlo entendid Hume, cuando

Locke clasifica las ideas, según su procedencia inicial, en "ideas de sensación" e "ideas de reflexión"; las describe así en los párrafos 3 y 4 del capítulo I del libro II: "Our senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them. And thus we come by those *ideas* we have of *yellow, white, heat, cold, soft, hard, bitter, sweet,* and all those which we call sensible qualities, which when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey into the mind what produces there those perceptions. This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call SENSATION . . . The other fountain from which experience furnisheth the understanding with ideas is, —the perception of the operations of our mind within us, as it is employed about the ideas it has got—; which operations, when the soul comes to reflect on and consider, do furnish the understanding with another set of ideas, which could not be had from things without. And such are *perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing,* and all the different actings of our own minds . . . As I call the other sensation, so I call this REFLECTION . . . By reflection then . . . I would be understood to mean, that notice which the mind takes of its own operations, and the manner of them, by reason whereof there come to be ideas of these operations in the understanding . . ." (E, 122-124)[21]. He transcrito este extenso pasaje casi entero para que se vea cuán poco crítica, cuán plagada de metáforas es la presentación que hace Locke de lo que en definitiva vienen a ser, según él, los dos grandes pilares en que se apoya todo el edificio del saber humano. El estudio de los documentos en que se exponen por primera vez concepciones filosóficas que luego se convierten en lugares comunes suele tener esto de instructivo: se ve allí qué vacilante, o qué limitada por condiciones que más tarde se olvidan, han sido la formulación y fundamentación primeras de esas concepciones que después, a fuerza de repetírselas sin discusión, llegan a parecer obvias.

8. El sentido preciso de lo que Locke llama "ideas", y que se distingue del acto de pensar, por un lado, y del objeto del pensamiento, por otro, es relativamente fácil de ilustrar en el caso de las ideas de sensación. En particular, las sensaciones de color y de sonido, se distinguen, nos parece, sin dificultad de la actividad mental de percibirlas, de atender a ellas, sin que, por otra parte se confundan con el objeto coloreado o sonoro que hacen presente; colores y sonidos parecen ser el prototipo en

que se inspira la noción de contenido mental presentativo o representativo que Locke designa en el vocablo "idea". El caso no es tan claro tratándose de otras sensaciones: las sensaciones gustativas, olfativas y térmicas no se distinguen con facilidad de los estados concomitantes del sujeto que gusta, huele, siente calor o frío; las sensaciones táctiles o tactovisuales que sirven de base a nuestra percepción de la figura de los cuerpos difícilmente pueden aislarse o distinguirse de lo que entendemos ser la cosa misma que pre entan. Pero aun en estos casos, resulta perfectamente plausible la extensión analógica del concepto "idea" a partir de su modelo fenomenológico, las sensaciones de color y de sonido. En efecto, cabe siempre distinguir entre las sensaciones olfativas, gustativas y térmicas y el acto de percibirlas; la intensidad emocional propia de estas sensaciones sirve incluso para corroborar la tesis de que las ideas en general son modificaciones de la mente, tesis que resulta menos persuasiva si se atiende de preferencia al caso de los colore y los sonidos. Por otra parte, de las sensaciones táctiles y visuales que presentan la figura de las cosas, cabe siempre sostener que revela directamente las cosas mismas; que la imposibilidad de distinguir entre la idea y el objeto e debe a que en estos casos la idea es efectivamente un aspecto del objeto. Esta tesis, que veremos defender a Locke, envuelve, claro está, la afirmación paradójica de que algo —una idea táctil, por ejemplo— puede ser a la vez una modificación de la mente y un atributo de un cuerpo; esta afirmación, defendida consecuentemente, podría abrir novísimas perspectivas a la concepción de la relación efectiva entre el ser de la mente y el ser de las cosas materiales; desgraciadamente, Locke no nos dice nada al respecto, y sus sucesores más bien rehuyen abordar el problema desde este lado; tal vez en la cosmología de Whitehead, que dice inspirarse en Locke, encontremos una ilustración apropiada de lo que he querido insinuar.

9. Las ideas de reflexión, en cambio, como ya anunciábamos en una lección anterior, no son tan fáciles de identificar como las ideas de sensación. Consideremos un ejemplo: yo recuerdo ahora y aquí un paseo que hice en febrero al Lago Lanalhue; al tiempo que lo recuerdo, sé que lo estoy recordando; recordar es en el lenguaje de Locke, una operación de la mente; saber que recuerdo es tomar nota de esta operación; el objeto inmediato de este saber es la idea de recuerdo, idea de reflexión que me presenta o representa la operación mental de recordar. Ahora bien, parece que hemos distinguido más entidades de las que el fenómeno que consideramos exhibe. En efecto: no puedo recordar sin saber que

estoy recordando; el saber de sí es un carácter inescapable de toda operación de la mente, el carácter que la define como tal; ¿podremos distinguir legítimamente entre el acto de recordar y el acto de tomar nota de que se está recordando? A lo sumo, hilando delgado, podremos concebir a este último como un ingrediente de aquél. Preguntamos luego: ¿Cuál es el contenido mental representado en este acto de tomar nota del recuerdo? En lenguaje lockiano, ¿cuál es la "idea" de recuerdo? ¿Se distingue acaso del recordar mismo, como un color de un objeto coloreado? Parece que no: al tomar nota de mi operación de recordar no tengo conciencia de otro contenido que el recordar mismo, al cual, por lo demá , como dijimos, pertenece esta conciencia refleja, este acto de tomar nota de sí. Se alegará que la cosa cambia si consideramos otro tipo de ejemplo; no ya la conciencia de una operación actual de la mente, sino la reflexión sobre una operación pasada: recuerdo que ayer recordé, o que ayer juzgué, o que ayer razoné. En estos casos se dirá, es claro el distingo entre la toma de conciencia y el acto a que se refiere, y en efecto el saber retrospectivo acerca de los actos mentales pretéritos no está incluido en esos actos mentales; pero obviamente se funda en el saber de sí involucrado en ellos, saber que busca reproducir, o, por lo menos, rememorar; si alguna vez razonara inconscientemente, no podría luego acordarme de que he razonado. Se alegará, por otra parte, que en estos casos no cabe confundir el acto objeto de la reflexión con aquello que lo presenta o representa; el acto, en efecto, es cosa del pasado, está como tal ausente, y sólo puede presentarse a la consideración actual a través de un representante. Este argumento es impecable; resta sólo establecer en qué consiste ese representante; ¿podemos discernir en nuestra vida interior algo así como "imágenes" que representen actos u operaciones de la mente?, ¿o debemos admitir más bien que cuando nos referimos a un acto mental inactual lo hacemos exclusivamente a través de las palabras que lo designan? Si nos convencemos de la verdad de esta última alternativa tendríamos que concluir que las "ideas de reflexión" difieren notablemente de las "ideas de sensación"; el "objeto inmediato" de la reflexión es la operación a que la reflexión se refiere, cuando es actual, las configuraciones verbales que la nombran y describen, cuando es inactual; entre las configuraciones verbales y la operación a que se refieren no hay intermediarios.

10. Locke clasifica las ideas, también, en simples y complejas. Complejas son las que pueden analizarse en elementos que las componen. Simples son las que no pueden analizarse en elementos componentes.

De las ideas simples dice Locke: "There is nothing plainer to a man than the clear and distinct perception he has of those simple ideas; which being each itself uncompounded, contains in it nothing but *one uniform appearence, or conception in the mind,* and is not distinguishable into different ideas". (E, 145)[22]. Una vez más, parecen ser las sensaciones de color y de sonido las que brindan el modelo en que se inspira la descripción de Locke; yo, por lo menos, no sé de otras representaciones de las que pueda decirse inteligiblemente que "contienen una sola apariencia *uniforme*".

11. El distingo entre ideas simples y complejas sería perfectamente inocuo y no merecería que discutiéramos los límites de su aplicabilidad, si no estuviera asociado a una tesis de Locke, que a su vez es un ingrediente decisivo de aquella central doctrina suya acerca de la pasividad de la mente en la adquisición de las ideas primordiales. La tesis de Locke puede formularse escuetamente así: todas las ideas (es decir, recuérdese, todo cuanto puede ser objeto inmediato de nuestro pensamiento, y por intermedio de lo cual, necesariamente, tenemos que pensar en cualquier cosa en que pensemos), todas las ideas son simples o complejas; todas las ideas complejas pueden descomponerse en ideas simples; todas las ideas simples proceden de la sensación y la reflexión; el hombre puede combinar como quiera las ideas simples que recibe, pero no puede fabricar una sola idea simple; las ideas simples de la sensación y de la reflexión son los componentes últimos e indestructibles de todas nuestras representaciones, y, por ende, los principios del conocimiento.

12. Se advierte fácilmente que, sin este decisivo complemento, la doctrina que comentábamos acerca de la pasividad de la mente ante las ideas que sirven de punto de partida a sus elaboraciones no tendría el alcance que tiene. En efecto, si la mente fuera libre no sólo para componer, sino también para *analizar* las ideas que recibe, para luego recomponer según nuevos patrones los resultados del análisis, sería difícil fijar de antemano un límite a su creatividad. Distinto es el caso si las ideas que recibe, aunque aparezcan combinadas o confundidas en la experiencia inmediata, son un conjunto de átomos mentales, indescomponibles, que entrarán por fuerza así como son como ingredientes de todas las representaciones que la mente forja. ¿Qué razones tiene Locke para sostener que todas nuestras ideas son combinaciones de ideas simples indescomponibles? Solamente el prejuicio ontológico según el cual lo analizable tiene que estar compuesto de lo inanalizable.

13. Debemos subrayar ante todo que este supuesto principio, según el cual lo analizable se compone en último término de elementos inanalizables, no puede apoyarse en bases empíricas. De hecho, ningún contenido de la experiencia efectiva del hombre se le ha presentado jamás como definitivamente inanalizable. Un punto tan pequeño que no podamos discernir sus partes no tiene con todo la nitidez que se requeriría para proclamar que efectivamente no puede descomponerse en ellas. Y aun si definimos la simplicidad de la representación —como vimos que lo hacía Locke— no por la carencia de partes, sino por la uniformidad de las mismas, tendremos que confesar, no obstante, que ningún trozo de nuestra experiencia exhibe una uniformidad absoluta. Lo más notable es que una cuasi uniformidad, como puede atribuirse a ciertas superficies coloreadas, ciertos sonidos, ciertos estados térmicos, se encuentra por lo general en objetos o situaciones creadas por el hombre mismo, sólo excepcional y accidentalmente en la naturaleza. Parecería que no es la experiencia sensorial la que se revela al hombre como integrada por componentes uniformes, sino más bien el hombre quien se afana en introducir en el abigarrado mar de la experiencia, islotes de imperfecta uniformidad. La noción de idea uniforme, o idea simple, no sugerida por experiencia alguna, sería una noción metaempírica que inspiraría el empeño humano en crear situaciones empíricas que se le ajusten.

14. El principio según el cual lo analizable se compone de lo inanalizable no tiene, hemos visto, base empírica alguna. Se puede, no obstante, ensayar justificarlo mediante consideraciones que resultan persuasivas si la entidad analizable de que se trata es una realidad dada, completa en su ser, independientemente del proceso de análisis a que puede sometérsela. Una entidad así contiene sin duda desde ya, en ese ser suyo que suponemos completo, todas las partes de un análisis que pueda eventualmente discernir en ella. Si admitimos que la existencia del compuesto no sólo *implica* la existencia de sus partes (lo que es obvio), sino que además, *depende* de ella (lo que sólo es evidente en el caso de compuestos facticios fabricados con elementos preexistentes), podemos concluir sin más que la referida entidad analizable consta en último término de partes inanalizables. En efecto, su existencia depende de la existencia de sus partes; si éstas son analizables, se componen a su vez de partes, y su existencia depende de la existencia de éstas. En definitiva, pues, si vale la premisa citada, la existencia de cualquier compuesto dependerá de la existencia de las partes indescomponibles que lo constituyan.

15. Decíamos que el principio según el cual lo analizable se compone de lo inanalizable podría justificarse tal vez cuando la entidad analizable es una realidad dada, completa en su ser, independientemente del análisis a que pueda sometérsela. Pero Locke pretende aplicarlo a una entidad analizable que no ostenta ninguno de estos caracteres: el conjunto de las representaciones del hombre, el flujo de la vida mental. No podemo afirmar que ésta sea una realidad completa en su ser independientemente del análisis a que pueda sometérsela; más bien el propio análisis es un aspecto de ella misma, es, en rigor, un proceso de autoanálisis; y la vida mental no se da sin este proceso, el cual es, más bien, uno de sus rasgos persistentes y centrales. Podríamos decir que la vida mental *es* autoanálisis a la par que autosíntesis, que estos términos califican apropiadamente ese proceso de articulación que es la experiencia: un discernirse elementos combinándose. El propio Locke so tiene con ardor que nuestras ideas, como tales, no son sino lo que parecen ser: una idea analizable, pero no cabalmente analizada, no es pues un todo existente con sus partes, que poco a poco se descubren en un proceso mental independiente de su ser; la existencia de la idea no puede desligarse del proceso mental en que se ofrece, y el ser de la idea analizable *consiste* en esa tensión entre su presentación inicial indescompuesta y las fa es de su eventual descomposición; si la tensión no estuviera ínsita ya en la idea indescompuesta, no se la percibiría como descomponible y el proceso de análisis no podría echar mano de ella. Pero aunque la idea descomponible indescompuesta contenga en su ser una referencia al proceso de su descomposición posible, esto no quiere decir que su existencia actual dependa de la existencia actual de las partes en que ha de descomponérsela. De hecho, la idea indescompuesta ni siquiera puede contener una referencia expresa a las partes en que cabe descomponerla: si la contuviera se estaría presentando actualmente como compuesta de ellas, esto es, como analizada, no meramente como analizable. En verdad, una mirada desprejuiciada al conjunto viviente de nuestras representaciones nos lo revela en composición y descomposición incesantes, sin que se divise en ninguna dirección un límite que complete o cierre estos procesos.

16. El examen de las representaciones sensoriales no nos permite en rigor calificar a ninguna como simple. Si atendemos en cambio a la representaciones que manejan las ciencias matemáticas no tardamos en reparar que las hay complejas, reductibles a componentes más simples,

y otras irreductibles, en que las demás en último término se descomponen. Las representaciones geométricas de punto, recta, plano pueden legítimamente reputarse ideas simples. Leibniz, que se niega a calificar, con Locke, de simples las ideas de verde o rojo, por ejemplo, no trepida en llamar así las representaciones elementales de la matemática y, en general, todos los componentes últimos de nuestras ideas claras y distintas. No quisiéramos abundar en este tema, porque ello obligaría a establecer un distingo tajante entre representaciones sensoriales y representaciones intelectuales, que sería muy ajeno al pensamiento que estudiamos. Pero conviene destacar que la existencia de ideas simples, esto es, de representaciones inanalizables, por ejemplo, en el campo del pensamiento matemático no implica que estas ideas preexistan y sirvan de soporte a la existencia de los sistemas más complejos, cuyos elementos constitutivos ellas son. Las representaciones de punto, recta, plano —si las consideramos con su contenido intuitivo y no, como en la axiomática moderna, meramente como conceptos vacíos—, las representaciones de punto, recta, plano, están referidas intrínsecamente en su ser a la representación del espacio o universo de las relaciones posibles entre puntos, rectas y planos; en consecuencia, estas últimas representaciones, en modo alguno anteceden a aquélla, la cual no puede entenderse como compuesta a partir de éstas. En este campo, como asimismo en el campo de la ontología, las representaciones irreductibles inanalizables, *simples,* dependen en su ser y en su identidad del tejido de relaciones que las enlaza al sistema de representaciones que integran. Tampoco, pues, entre las ideas claras y distintas encontramos representaciones absolutas, inmediatas, por cuya mediación se constituyan todas las otras.

17. Hemos criticado a Locke su concepción de las ideas simples; nuestra crítica no puede menos que afectar su concepción de las ideas complejas. Estas, nos dice, resultan de la combinación facticia de las ideas simples que nos proporcionan la sensación y la reflexión. Según el carácter de esta combinación, las ideas complejas se clasifican en tres grupos: ideas de modos, ideas de sustancias e ideas de relaciones. Locke las define así: "Modes I call such complex ideas which, however compounded, contain not in them the supposition of subsisting by themselves, but are considered as dependences on, or affections of substances" (E, 215). "The ideas of substances are such combinations of simple ideas as are taken to represent distinct *particular* things subsisting by themselves" (E, 216).

"The last sort of complex ideas is that we call *relation,* which consists in the consideration and comparing one idea with another" (E, 216)[23]. No insistiremos en comentar cada una de estas categorías; más adelante deberemos ocuparnos de las ideas de sustancias, las cuales suscitan importantes problemas. Por ahora intentaremos únicamente una reflexión general sobre las ideas complejas que tenga en cuenta nuestra crítica de las ideas simples. En toda idea compleja cabe distinguir, por una parte, las ideas que la componen; por otra, la combinación de las mismas; puesto que somos conscientes de la combinación, tenemos una idea de ella ; a las ideas primordiales de sensación y reflexión debemos añadir las ideas de combinación; Locke diría, tal vez, que, puesto que la combinación de ideas es una operación de la mente, las ideas de combinación son ideas de reflexión; esto puede sostenerse, siempre que se tenga claramente presente lo que significa: las ideas de combinación no representan un acto subjetivo de combinar ideas sino la conexión objetiva que resulta de tal acto; además, el propio Locke admite que hay ideas que se nos ofrecen combinadas sin que medie una actividad combinatoria de la mente. Esta situación que Locke trata marginalmente resulta ser normal y general a la luz de nuestra crítica de las ideas simples; en efecto, o bien no hay ideas simples, sino sólo combinaciones indefinidamente analizables de ideas, o bien, allí donde las hay, se dan sólo combinadas en combinacione desglosadas, de las cuales resultan irrepresentables. Admitida la peculiaridad de las ideas de combinación —aunque, con las salvedades indicadas, consintamos en ver en ellas una subespecie de las ideas de reflexión—, podemos proponer varios problemas con respecto a ellas. En primer lugar: ¿cabe distinguir entre ideas de combinación simples e ideas de combinación complejas? No parece que todas sean simples, a la vez irreductibles e incombinables, pues cabe establecer combinaciones de combinaciones. Por otra parte, en el caso de las ideas de combinación sí que parece intuitivamente evidente que las complejas tienen que componerse en último término de ideas simples: si captamos la idea A como una combinación de las ideas B, C, D, el tipo de la conexión que percibimos entre ellas tiene que ser, o bien simple, digamos del tipo m, o bien complejo, combinado de p, q, r; pero en uno y otro caso tenemos que captarlo con precisión, no como una relación vaga, indefinidamente analizable; allí donde reconocemos que entre varias ideas, digamos B, C, D, ha una relación vaga analizable, pero no analizada, decimos que hay entre ella "alguna relación", pero no nos representamos claramente cuál, es decir, *no tenemos una idea de esa relación*. Esta conclusión nos mueve a sugerir

un segundo interrogante. Vimos que había ideas simples en campos ajenos a la experiencia sensorial: la matemática, la ontología. Vemos ahora que no puede menos de haberlas entre nuestras ideas de combinación. ¿No serían las representaciones de que tratan la matemática y la ontología justamente nuestras ideas de combinación? Así las entenderá Kant: como las formas posibles de combinar —organizándolos en una experiencia— los contenidos sensoriales del sentido externo e interno. Este planteamiento nos conduce a un tercer problema: veíamos que las ideas simples de la matemática sólo se dan combinadas entre sí en un sistema; ¿podría decirse lo mismo de todas nuestras ideas de combinación?, ¿podrá establecerse una conexión necesaria e inmanente entre todas las formas de combinar y conectar representaciones que determine el sentido y garantice y limite la legitimidad de cada una de estas formas? Es esencial que la conexión sea inmanente, esto es, que se desprenda del carácter propio de las formas mismas, pues si la conexión ha de agrupar en un sistema todas las ideas de combinación, no puede depender de una idea de combinación no incluida en el sistema, que lo aglutine, por así decirlo, desde afuera. Si nuestras ideas básicas de combinación constituyen un sistema, parecería que éste tiene que estar dado de una vez por todas, estar ínsito en la naturaleza del pensamiento humano; sin embargo, no es necesario que sea así; si las ideas de combinación constituyen un sistema, no pueden surgir esporádicamente otras nuevas, no conectadas con él; pero puede, en cambio, desarrollarse el sistema mismo, y, en virtud de su propia inmanente necesidad: puede tratarse de un sistema en desequilibrio perpetuo, o de un sistema que aún no ha logrado el equilibrio a que tiende, o, por último, de un sistema que ha logrado ese equilibrio últimamente, después de una larga historia que desde esa posición de equilibrio es posible entender en su necesidad.

18. uestro estudio de lo que hemos llamado "ideas de combinación" reclama una observación complementaria. Nacemos *in medias res,* despertamos a la conciencia de ideas complejas, indefinidamente analizables, en vías de articularse combinándose y descomponiéndose. Lo que, desde un punto de vista se nos presenta como "ideas de combinación", modos de combinarse nuestras representaciones, desde otro punto de vista ha de calificarse de "ideas de descomposición", modos de descomponerse nuestras representaciones. Porque la vida del espíritu es autosíntesis, pero a la vez autoanálisis, o, como prefiero decirlo con una sola palabra, que quiere expresar lo que las otras dos: la vida es articulación.

NOTAS

[1] El curso se ofreció con este título a los alumnos del Curso Especial de Filosofía de la Universidad de Concepción. Para abreviar las referencias, las citas suelen ir acompañadas de símbolos que explicamos a continuación:

E	*An essay concerning human understanding* by John Locke. Ed. A. J. Fraser. Oxford. 1894. Vol. I.
E, II	*Idem,* vol. II.
WGB	*The works of George Berkeley.* Ed. A. C. Fraser. Four volumes. Oxford. 1901.
THN	*A treatise of human nature* by David Hume. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford. 1888.
EHU	*Enquiry concerning the human understanding* by David Hume. In: Enquiries... etc.; ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford. 1902.

[2] Véase E, 29-31; pero, sobre todo, E, II, 332-333: "No estando nuestras facultades adaptadas a la cabal extensión del ser, ni dispuestas para un conocimiento de las cosas perfecto, claro y completo, libre de toda duda y escrúpulo; sino para la preservación de nosotros, en quienes están; y acomodadas al uso de la vida: sirven para nuestro propósito suficientemente bien con que sólo nos proporcionen noticias ciertas acerca de aquellas cosas que son convenientes o inconvenientes para nosotros...". En particular, la evidencia de que realmente existen las cosas sensibles en torno nuestro "es tan grande como podemos de earla, siendo tan cierta para nosotros como nuestro placer o dolor, es decir, nuestra felicidad o miseria; más allá de lo cual nada nos concierne, ni en cuanto al ser, ni en cuanto al conocer *(beyond which we have no concernment, either of knowing or of being)*". Que el elemento practicista no está ausente tampoco en Berkeley, lo demuestra e ta anotación de su cuaderno, que describe el propósito de su obra: "The whole directed to practise and morality" (WGB, I, 92).

[3] "Es evidente que la mente no conoce las cosas en forma inmediata, sino sólo por intermedio de las ideas que tiene de ellas" (E, II, 228). "...Como el hombre no tiene noción de cosa alguna fuera de él, salvo mediante la idea que de ella tenga en su mente..." (E, 525). Cf., también E, II, 167.

[4] Es la verdad que ya había percibido Platón: la investigación del fundamento requiere una μεταστροφή τῆς ψυχῆς — Respublica, VII, 525c.

[5] La filos fía anglosajona má reciente tiende a ver en esta confusión un meritorio acierto, que algunos atribuyen erradamente a Locke. Véase, por ejemplo, William James, "Does consciousness exist?", en *Essays in radical empiricism*, New York, 1912, pág. 22.

[6] La carta citada data del 29 de oct bre de 1703; tomo la cita de E., II, 244, n. 1. Véase también E., II, 428 y sig. En nuestros días, Heidegger ha expresado categóricamente la autonomía del pensamiento filosófico: "Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher ander al aus sich selbst bestimen könnte". (*Nietzsche,* Pfullingen, 1961, vol. I, pág. 14).

[7] En *Cahiers de Royaumont, Philosophie* Nº II, *Descartes,* Paris, 1957, pág. 27.

[8] Cabe destacar que, mientras la filosofía italiana de la naturaleza, representada por hombres como Bernardino Telesio (150 - 1588), Francesco Patrizzi (1529-1597) y Giorda o Bruno (1548-1600), tiende a un hilozoís o que fácilmente se convierte en panteísmo, los escritos france es de filosofía natural, como el *Universae naturae theatrum* (1596) de Jean Bodin, la *Philosophia naturalis* (1621) de Sebastian

Basso, o el *Democritus reviviscens* (1646) de Magnenus, exponen más bien un atomismo de raigambre democrítea y orientación mecanicista. Los oratorianos, con el Padre Marin Mersenne a la cabeza, saludarán al mecanismo radical como el mejor antídoto contra el hilozoísmo anticristiano. Sobre el R. P. Mersenne, véase Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* Paris, 1943.

[9] El *dictum* de Pascal, "le pyrrhonisme sert à la religion", no constituye una novedad en su tiempo. Ya había dicho algo parecido Montaigne en su Apología de Raymond Sébond (*Essais,* Livre II, xii) y el sacerdote Pierre Charron había expuesto su e cepticismo en una obra titulada *Trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* (1593).

[10] En relación con el punto (a) véase E., 9, 31; E., II, 351; en relación con el punto (b) véase E., 14, 31-32; en relación con el punto (c) véase E., 65 y n. 3, E., 102-103, 113, 115, 116; E., II, 346.

[11] Entendemos que "pensar", "to think", equivale al cartesiano "cogitare", "penser"; y que el "entendimiento", "understanding" de Locke, como el "entendement" de Descartes, es la facultad en virtud de la cual la mente que piensa capta los objetos de su pensamiento.

[12] E., 168-169; la idea se distingue claramente del objeto en E., 166, 161, 144, 123; E., II, 228, etc. El pasaje de E., 186 aclara con un ejemplo clásico cómo debe entenderse la diferencia entre la idea y el objeto; creo que ayudará a comprender (hasta donde ello es posible) qué quiero decir cuando afirmo que la idea debe interpretarse como un "contenido mental": "Cuando colocamos ante nuestros ojos una esfera de cualquier color uniforme, v. gr., oro, alabastro o azabache, es seguro que la idea que esto imprime en nuestra mente es la de un círculo plano, diversamente matizado, con varios grados de luz y resplandor que llegan a nuestros ojos. Pero habiéndonos acostumbrado, con la práctica, a percibir qué clase de apariencia los cuerpos convexos suelen efectuar en nosotros, y qué alteraciones producen en los reflejos de luz las diferencias en la forma tangible de los cuerpos, al instante el juicio, por una costumbre habitual, convierte las apariencias en sus causas. De modo que, coligiendo la forma de aquello que en verdad es una variedad de matiz o de color, lo hace pasar por indicio de la forma, y forja para sí la percepción de una forma convexa y un color uniforme; cuando la idea que recibimos de la cosa (*from thence*) es sólo un plano diversamente coloreado, como es evidente en la pintura".

[13] E., 26, n. 2: "El tiempo y las circunstancias en que los hombres empiezan a ejercer la percepción y las fuentes de que un entendimiento humano paulatinamente deriva su conocimiento de los hechos".

[14] "We are born ignorant of everything". Locke, *Conduct of the Understanding,* par. 38.

[15] E., 106: "Nunca hubo una criatura racional que, habiéndose puesto a examinar sinceramente la verdad de estas proposiciones, pudiera dejar de asentir a ellas; aunque no cabe duda de que hay muchos hombres que, no habiendo aplicado sus pensamientos de ese modo, ignoran ambas"

[16] E., 114: "Nuestro conocimiento depende del recto empleo de las facultades que la naturaleza nos ha conferido". Véase E., 115: "Espero que no se me juzgará arrogante si digo que tal vez progresaríamos más en el descubrimiento del conocimiento racional y contemplativo si lo buscásemos en la fuente, *en la consideración de las cosas mismas;* y empleásemos nuestros propios pensamientos en encontrarlo, más bien que los de otros hombres. Porque estimo que es tan razonable esperar ver con los ojos ajenos, como esperar co-

nocer con el ajeno entendimiento. Cuanto nosotros mismos consideramos y comprendemos de la verdad y la razón, tanto poseemos de conocimiento real y verdadero. El que floten en nuestro cerebro las opiniones de otros no incrementa ni una jota nuestro saber. Lo que en ellos fue ciencia, en nosotros no es más que obstinación; mientras nos limitemos a dar nuestro asentimiento a nombres reverendos, en lugar de imitarlos empleando nuestra propia razón para entender esas verdades que les dieron la fama".

[17] Véase, por ejemplo, E., 122, 123, 124.

[18] Véanse los pasajes citados en la nota 3.

[19] Véase *De anima*, III, 2. Cito dos pasajes; 425^b 26-27: "La actualidad (ἐνέργεια) de lo sensible y de la sensación es una y la misma". 426^a 15-19: "Puesto que es una la actualidad de lo sensible y de lo sensitivo, pero su respectivo ser es distinto, es necesario que la audición y el ruido actuales, el sabor y la gustación actuales, etc., simutáneamente se destruyan y simultáneamente se preserven; pero esto no es necesario cuando se trata de estas cosas en cuanto existen en potencia (τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη). Cf. *Metaphysica*, Θ, 3, especialmente 1047^a 4-6, donde Aristóteles afirma que si no admitimos su concepto de ser en potencia, tendremos que decir que nada es frío o caliente o dulce, etc., si no está siendo actualmente percibido.

[20] Cf., por ejemplo, E., II, 269: "Cada cual encuentra en sí mismo que conoce las ideas que tiene; que conoce también cuando está una cualquiera en su entendimiento, y qué es; y que cuando hay más de una allí, las discierne distintamente y sin confusión; siendo esto siempre así (pues es inevitable que uno perciba lo que percibe), uno nunca puede dudar, cuando una idea está en su mente, de que ella está allí, y de que es la idea que es; y de que dos ideas distintas, cuando están en su mente, están allí, y no son una y la misma idea". En E., II, 294 agrega Locke: "El fundamento de todo nuestro conocimiento estriba en la facultad que poseemos de percibir que la misma idea es la misma y distinguirla de aquellas que son diferentes".

[21] "Nuestros sentidos, ocupados con objetos sensibles particulares, transmiten a la mente varias percepciones distintas de cosas, según los diversos modos como esos objetos los afectan. Y así obtenemos e as *ideas* que tenemos de *amarillo, blanco, calor, frío, blando, duro, amargo, dulce*, y todas aquellas que llamamos cualidades sensibles, las cuales, cuando digo que los sentidos las transmiten a la mente, quiero decir que ellos desde los objetos externos conducen a la mente lo que produce allí esas percepciones. Como esta gran fuente de la mayor parte de las ideas que tenemos depende enteramente de nue tros sentidos y mediante ellos alcanza al entendimiento, la llamo SENSACION ... La otra fuente de donde la experiencia provee al entendimiento con ideas es la percepción de las operaciones de nuestra mente dentro de n sotros, cuando se ocupa con l ideas que ha obtenido; estas operaciones, cuando el alma llega a reflexionar sobre ellas y las considera, proporcionan al entendimiento otro conjunto de idea . que no podría obtenerse de las cosas de fuera. Y tales son *percepción, pensar, dudar, creer, razonar, conocer, querer*, y todas la diferentes actuaciones de nuestras propias mentes ... Así como a la otra la llamo sensación, así llamo a esta REFLEXION. ... Por reflexión, pues, ... entiendo, esa noticia que la mente tiene de su propias, operaciones, y de la modalidad de la mismas, en razón de la cual llega a haber ideas de estas operaciones en el entendimiento ...".

[22] "Nada hay más obvio para un hombre que la percepción clara y distinta que tiene de esas ideas simples; cada una de las cuales, siendo incompuesta, no contie-

ne en sí más que *una uniforme apariencia o concepción en la mente,* y no es discernible en ideas diferentes".

"Modos llamo tales ideas complejas que, como quiera que estén compuestas, no contienen en sí la suposición de que subsisten por sí mismas, sino son consideradas como dependencias o afecciones de substancias". "Las ideas de substancias son tales combinaciones de ideas simples que se entiende que representan distintas cosas *particulares* que subsisten por sí mismas". "La última clase de ideas complejas es lo que llamamos *relación,* que consiste en la consideración y comparación de una idea con otra".